



George-Lorin Ghiman

Politică și cultură

O reconstrucție
a Conceptului Benjaminian de politic

Presa Universitară Clujeană

George-Lorin Ghiman

Politică și cultură

*O reconstrucție
a Conceptului Benjaminian de politic*

Presa Universitară Clujeană

2019

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Ruxandra Demetrescu

Conf. univ. dr. Ioan Alexandru Tofan

ISBN 978-606-37-0695-0

© 2019 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

CUPRINS

LISTA PRESCURTĂRILOR.....	3
LISTA ILUSTRAȚIILOR.....	4
LISTA FIGURILOR.....	4
1. MOȘTENIREA LUI WALTER BENJAMIN: CE POLITICĂ PENTRU UMANITATEA NEMÂNTUITĂ?	5
1.1. EXCURS DE ICONOLOGIE INTELECTUALĂ CRITICĂ	5
<i>Benjaminstreit (1): contemporanii și necesitatea implicării.....</i>	6
<i>Benjaminstreit (2): a doua generație: „Marxistischer Rabbi” sau „instituție”?</i>	7
<i>Demonetizarea mizei Benjamin în industria academică.....</i>	10
<i>Apărându-l pe Benjamin de adulatorii săi.....</i>	12
<i>Pentru o actualizare fără apropiere a gândirii benjaminienne.....</i>	16
<i>Falsa dilemă a angajării politice dezangajate a lui Benjamin.....</i>	17
2. POLITICA BENJAMINIANĂ ȘI FENOMENELE POLITIZĂRII	19
2.1. PE URMELE „ADEVĂRATEI POLITICI” BENJAMINIENE (1): O CERCETARE BIO- BIBLIOGRAFICĂ.....	19
2.2. PE URMELE „ADEVĂRATEI POLITICI” BENJAMINIENE (2): DE LA POLITICĂ LA FENOMENELE POLITIZĂRII.....	34
<i>Politizarea istoriei.....</i>	34
<i>Politizarea artei.....</i>	35
2.3. RECONSTRUCȚIA CONCEPTULUI BENJAMINIAN AL POLITICULUI: EXPERIENȚĂ – MESIANISM – POLITIC.....	37
3. POLITIZAREA ISTORIEI: MESIANISMUL PROFAN BENJAMINIAN	40
3.1. MESIANISM ȘI POLITIC (1): PENTRU CONFIRMAREA ISTORIC-INTELECTUALĂ A MESIANISMULUI MODERN IUDEO-GERMAN AL „GENERAȚIEI 1914”.....	40
<i>Origini și delimitări ale mesianismului modern iudeo-german.....</i>	43
<i>Ethos-ul mesianic modern.....</i>	45
<i>Mesianismul modern iudeo-german în 10 teze.....</i>	48
3.2. MESIANISM ȘI POLITIC (2): IDEEA MESIANICĂ ÎN JUDAISM ȘI LIMITELE ESCATOLOGIEI OCCIDENTALE	53
<i>Gershom Scholem: Ideea mesianică în iudaism.....</i>	53
<i>Prețul mesianismului. Internalizarea principiului mesianic, zorii modernității și escatologia occidentală</i>	61
<i>O reevaluare a disputei Taubes - Scholem.....</i>	65
3.3. SISTEME TEORETICE ALE MESIANISMULUI BENJAMINIAN	72
<i>Premise metodologice.</i>	72
1. <i>Tăcerea, sau Forța mesianică tare. Anarho-mesianismul benjaminian de la „Metafizica tinereții” la „Critica violenței” (1914-1922)</i>	77
2. <i>Incapacitatea de a decide. Originea dramei baroce germane (1923-1927)</i>	101
3. <i>Forța mesianică slabă: debriurile speranței (1927-1940)</i>	120
<i>Excurs: O polemică teologic-politică între absenți: Schmitt și Benjamin despre suveranitate și stare de excepție</i>	139

4. POLITIZAREA ARTEI: TEORIA BENJAMINIANĂ A EXPERIENȚEI	151
4.1. VA-BANQUE SPIEL: MIZELE PROBLEMATICII EXPERIENȚEI	151
4.2. MOTIVE ȘI VERDICTE CRITICE	156
<i>Tăcerea tinerei generații: motive timpurii</i>	156
<i>O cunoaștere de rang secund: Critica benjaminiană a conceptului luminist</i> <i>al experienței</i>	161
<i>Falimentul experienței tradiționale în modernitate</i>	172
<i>Critica violenței: originarea tradiției în violența mitică</i>	177
4.3. UN REPERTORIU DE CHIASME: EXPERIENȚA AURATICĂ	179
<i>Excurs: Aura, autonomie</i>	195
4.4. UN CONCEPT MAI ÎNALT AL EXPERIENȚEI	199
<i>Neliniștea maselor</i>	201
<i>Teoria distracției</i>	203
<i>Orașul</i>	207
5. FIZIOGNOMIA CULTURII POST-AURATICE. SCHIȚA UNEI CRITICI POST-REVOLUȚIONARE A TEORIEI REVOLUȚIEI	213
<i>Ce cultură, așadar, pentru o umanitate deznădăjduită?</i>	220
ÎN LOC DE CONCLUZII	222
BIBLIOGRAFIE	226
BIBLIOGRAFIE PRIMARĂ	226
BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ	227

LISTA PRESCURTĂRILOR

GS	Benjamin, Walter. <i>Gesammelte Schriften I-VII</i> , unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974-1985.
GB	Benjamin, Walter. <i>Gesammelte Briefe I-VI</i> . Herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995-2000.
A/BB	Adorno – Benjamin <i>Briefwechsel 1928-1940</i> , Herausgegeben von Henri Lonitz. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.
I	Benjamin, Walter. <i>Iluminări</i> , traducere de Catrinel Pleșu Idea Design&Print, Cluj Napoca, 2002.
PW	Benjamin, Walter. <i>Passagen-Werk</i> . GS V.1-2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
Program	Benjamin, Walter. „Das Programm der kommenden Philosophie”, citat după GS II.1, pp. 157-171.
KG	Benjamin, Walter. „Critica violenței”. <i>Despre violență</i> , Idea Design&Print, Cluj Napoca, 2004 (originalul german indicat după GS II.1).
Drama barocă	Benjamin, Walter. <i>Originea dramei baroce germane</i> , Editor Rolf Tiedemann, Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Lorin Ghiman, George State, revizie, unificare terminologică și note de Maria-Magdalena Anghelescu, prefată de Ioan Pop-Curșeu, Tact, Cluj-Napoca, 2010, 260 p.
Opera de artă	„Opera de artă în epoca reproducerii mecanice”, citată cf. I: 107-132.
Teze	„Despre conceptul de istorie”, citat cf. I: 195-203.
KwE	versiunile nepublicate ale Operei de artă, cf. restabilirii din GS.
Ideea mesianică	Scholem, Gershom, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum” – conferința Eranos, citată cf. <i>Judaica</i> vol 1, Suhrkamp, 1963, pp. 7-74.
WA	Kant, Immanuel. <i>Werkausgabe</i> herausgegeben von W. Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.
KrV	Kant, Immanuel. <i>Kritik der reinen Vernunft</i> , herausgegeben von Benno Erdmann, sechste revidierte Auflage. Walter de Gruyter & Co., Berlin & Leipzig, 1923.
Ce sunt Luminile?	Kant, Immanuel. „Răspuns la întrebarea: Ce este Luminarea?” (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung), trad românească de Al. Boboc în <i>Ideea critică și perspectivele filosofiei moderne</i> , Paideia, 2000, pp. 27-41, confruntată cu ed germană cf. WA XI, pp. 57-61.

LISTA ILUSTRAȚIILOR

Ilustrația 1. Kafka copil foto: nn.	186
Ilustrația 2. Otto Ernst als Strandläufer von Sylt	194
Ilustrația 3. Patiser foto: August Sander	194

LISTA FIGURILOR

Figura 1. Dialectica om-natură cf. organizării generale a <i>Dialecticii luminilor</i>	150
Figura 2.1 Dialectica mitului: tragicul cf. <i>Drama barocă</i>	151
Figura 2.2. Dialectica mitului: drama barocă cf. <i>Drama barocă</i>	152

.

.

1. MOȘTENIREA LUI WALTER BENJAMIN: CE POLITICĂ PENTRU UMANITATEA NEMÂNTUITĂ?

Faima postumă e privilegiul incalificabilor (Arendt)

1.1. EXCURS DE ICONOLOGIE INTELECTUALĂ CRITICĂ

„Un erou al timpurilor noastre”, sună una din flatantele caracterizări postume ale lui Walter Benjamin. „Ultimul intelectual”, afirmă alta. „Un modern tulburat” îl elogiază, *en passant*, un însemnat eseist român¹. Ce anume din viața plină de eșecuri și ratări de tot felul, ori din opera, ce părea menită inițial să-și confirme esoterismul în obscuritate și uitare, ale acestui *Außenseiter*, a făcut posibilă dezvoltarea unui *Benjamin-cult*²? Și de ce ar trebui Benjamin apărat de cultualizarea sa?

Nimic mai departe de dezinteres și obiectivitate a perspectivei, nimic mai străin de vechiul *Einfühlung* și de altruism decât maniera și mizele constituirii acestui cult, care generează, de vreo trei decenii încoace, o industrie academică ce și-a căpătat consacrarea sa definitivă în impunerea termenului de „Benjamin Studies”. Și totuși, nimic mai grăitor, în acest auto-legitimator *pro domo*, decât dreptatea acestei recuperări, care înțelege, împotriva tuturor obscurităților, a refulărilor și a negărilor, cât de precară e starea actuală, starea noastră de cultură încât să facă din acest marginal și profesionist al ratării o sinecdocă a condiției actuale a intelectualului. Mitizarea lui Benjamin transformă o vinovăție într-un punct de glorie, îmbălsămează deznădejdea, ridică incapacitatea de a acționa și resemnarea la rangul de principii ale acțiunii. Căci ce vinovăție mai mare a intelectualului decât aceea de a nu fi capabil să coboare în stradă, ce dezonoare mai mare a teoriei decât aceea de a se vedea constrânsă să se confrunte cu impracticabilitatea sa, cu eșecul punerii sale în practică?

Departă încă de casa ei, intelectualitatea occidentală crede, azi, a-și salva onoarea pierdută în eșecul tuturor proiectelor de reformare a realității sociale prin eroizarea intelectualului dispus să riște totul pentru libertatea criticii sale, și caută să reziste resemnării prin refuzul participării la o realitate a cărei ideoplasticitate nu este mai întâi supusă celei mai ascuțite cercetări. Intelectualitatea, profesionista asimilării în gândire, refuză asimilarea sa în țesutul realității.

¹ Horia-Roman Patapievici, *Omul recent*, Humanitas, București, 2001, p. 28.

² Susan Buck-Morss, *Dialektik des Sehens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p. IX.

Nu Benjamin – gânditorul, ci funcția discursivă și de legitimare „Benjamin”, așadar, este cea pe care o analizează Udi Greenberg³, atunci când trece în revistă, cu protocoalele unei iconologii critice, etapele scriiturii biografice despre Walter Benjamin. Conform observațiilor sale, mitul Benjamin se naște odată cu o a doua generație de interpreți, comentatori și exegeți, pentru care, după ruinarea ultimei speranțe revoluționare de la sfârșitul anilor 60, evidența eșecului indepasabil al oricărui proiect de reformare radicală a societății devine subiect major de reflecție. Nici o formă de implicare în realitatea social-politică nu mai pare justificată sau justificabilă. Sătui de atâta „orbire voluntară”⁴, intelectualii găsesc în refuzul participării nucleul unei noi atitudini de gândire, care le pare a încorpora principiul unei noi atitudini critice. Și cine ar fi oare mai potrivit să încorporeze, intelectual și biografic, acest model decât Benjamin, cel care fusese mereu criticat și condamnat de contemporani pentru refuzul de a se implica politic?⁵

Benjaminstreit (1): contemporanii și necesitatea implicării

Într-adevăr, Benjamin fusese, în timpul vieții, obiectul de dispută a două direcții de implicare politică. Dacă el însuși ezitase să se asocieze complet și, în cele din urmă, refuzase să îmbrățișeze atât cauza sionismului (pe care o pleda vechiul său prieten Gershom Scholem) cât și pe cea a comunismului (cum i-o cerea, între alții, Asja Lacis, muza sa bolșevică), asta n-a însemnat că, post-mortem, Benjamin n-a făcut obiectul unei controverse cu privire la poziția pe care o adoptă gândirea sa în privința implicării politice. Ba încă din timpul vieții Benjamin face obiectul unor gelozii date doar marilor spirite și marilor prietenii.⁶ Astăzi este limpede că Benjamin a fost tentat atât de ideea de a emigra în *Eretz Israel* (pentru a se dedica, eventual, studiului limbii și literaturii iudaice, și unui proiect magistral dedicat lui Kafka⁷), cât și de ideea de a intra în KPD, inclusiv de posibilitatea emigrării în Uniunea Sovietică. Faptul că a întârziat să urmeze una din aceste două căi radicale, eșuând literalmente într-o existență precară de refugiat în Franța, n-a fost văzut cu ochi buni de prietenii săi. Pentru spiritul generației intelectuale dintre cele două

³ U.E. Greenberg, „The politics of the Walter Benjamin industry”, *Theory, culture & society*, vol. 25, nr. 3, 2008.

⁴ Helga Grebing, „Jüdische Intellektuelle und ihre politische Identität in der Weimarer Republik”, *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen*, vol. Heft 34, 2005, p. 20. Expresia pare a-i aparține lui Bloch.

⁵ Evident, Benjamin nu e singurul intelectual interbelic care se pliază pe acest profil căutat de prin anii 70 deja.

⁶ U.E. Greenberg, „The politics of the Walter Benjamin industry”; Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship*, Yale University Press, 2009.

⁷ Gershom Scholem, „My Friend Walter Benjamin”, *Commentary*, nr. 72:6, 1981.

războaie, problema acțiunii politice era mult mai acută decât o întrevădem, poate, astăzi. Ea consta într-o chestiune de opțiune, într-o alegere, oricât de precară și de infamantă putea ea deveni ulterior. Iar faptul că Benjamin șovăia să ia o decizie trecea mai degrabă drept un eșec decât drept semnul unei distincții spirituale. Aceasta i se reproșează atât de către Scholem, cât și de către Asja Lacis, în biografiile pe care i le dedică gânditorului german.⁸ Interesant este că nici unul din aceștia nu lasă pe seama lui Benjamin însuși întreaga responsabilitate a imposibilității sale de a decide ci caută să indice cauze exterioare ale acesteia. Pentru Scholem, prietenul de o viață, momentele gemene ale eșecului proiectului de habilitare și întâlnirea cu Asja Lacis, și, prin intermediul ei, cu comunismul, apoi cu Brecht, reprezintă cea mai periculoasă configurație, și ea se face vinovată de ruina unui viitor magnific. Pentru bolșevica letonă (ținta unei pasiuni lipsite de speranță), influența negativă a lui Scholem tocmai, pe care încerca să o contracareze, l-au făcut pe Benjamin să întârzie în a se alătura camarazilor săi în marea cauză a revoluției. Aceasta ar fi intriga ce duce, în cele din urmă, la deznodământul tragic de la Port Bou al acestei existențe în amânare.

Benjaminstreit (2): a doua generație: „Marxistischer Rabbi”⁹ sau „instituție”?

Lucrurile nu sunt însă atât de simple cum le prezintă Greenberg, din motive de economie a construcției argumentative. Refacerea traseului postum și a influenței gânditorului Benjamin ar necesita și analiza „restului” indeciziei sale, adică a ceea ce, refuzând implicarea, a decis, implicit, să facă. În linia analizei iconologiei critice, această chestiune face apel la celebra *Benjamin-Streit* din 1967-69, care-i opune pe legatarii moștenirii intelectuale benjaminieni (Adorno și Scholem și echipa editorială a operelor, condusă de studentul lui Adorno, Rolf Tiedemann) membrilor noii stângi germane (a căror voce e exprimată de revista „alternative”)¹⁰.

⁸ U.E. Greenberg, „Remembering Walter Benjamin: Benjamin and His Biographers”, *Biography*, vol. 30, nr. 2, 2007, p. 204.

⁹ Sintagma, aparent datorată lui Hans Heinz Holz, („Benjamin. Marxistischer Rabbi”, *Spiegel*, nr. 16, 15 aprilie 1968) e preluată de Siegfried Unseld, „Zur Kritik an den Editionen Walter Benjamins”, *Frankfurter Rundschau*, 24 ianuarie 1968.

¹⁰ Relatări contemporane a mizelor acestei dispute oferă David Bathrick, „Reading Walter Benjamin From West to East”, în, vol. 12, 1979; Esther Leslie, „Revolutionary Potential and Walter Benjamin: A Postwar Reception History”, în J. Bidet, S. Kouvelakis (ed.), *Critical companion to contemporary Marxism*, vol. 16, Brill Academic Pub, Leiden, 2008; opinii ale „combatanților” și jurnale „de front”: „Benjamin. Marxistischer Rabbi”, *Spiegel*, nr. 16, 15 aprilie 1968; Rolf Tiedemann, „Zur ‚Beschlagnahme’ Walter Benjamins oder Wie man mit der Philologie Schlitten fährt”, *Das Argument*, vol. 46, 1968.

Fapt e că, neputând să se decidă pentru Scholem ori pentru Lacis, Benjamin se alege cu... Horkheimer și Adorno. Refuzând atât drumul sionismului, cât și pe cel al comunismului, Benjamin alege calea Institutului de Cercetări Sociale, adică, în ordine intelectuală, evoluează în ceea ce ia naștere în acea perioadă ca teorie critică¹¹. Evident, prin reformarea radicală a conceptului de teorie, Horkheimer, Adorno, și ceilalți, motivează suficient refuzul implicării lor politice, chiar dacă această pasiune pentru adevăr nu suplinește această participare. Ceea ce, mai degrabă cu nerăbdare decât cu lipsă de înțelegere, e considerat de lupii tineri¹² ai Germaniei postbelice „intelectualism”, își are, în fapt, explicația în cuadratura lăsată moștenire intelighenției de către Marx: cea a raporturilor dintre teorie și praxis, asupra căreia se apleacă cu o probitate intelectuală și un curaj spiritual greu de egalat. Contextul cultural și politic în care are loc, după război, repatrierea Institutului, impune, însă, o despărțire din ce în ce mai sensibilă de filosofia marxiană, pentru care, de altfel, membrii Institutului nu o fetișizaseră niciodată. Aceasta aduce cu sine un *rebranding* ce poate să pară unora, astăzi, infamant. Sunt binecunoscute, de altfel, momentele acestuia, cum ar fi, de pildă, reeditarea de către Horkheimer a textului său fundamental, „Teorie tradițională și teorie critică”¹³ cu ștergerea aproape completă a tuturor referirilor directe la doctrina marxistă. Parte a acestui proces de *rebranding* ar fi devenit și editarea operelor benjaminieni, sub coordonarea lui Adorno¹⁴, care, recunoscând afinitatea proiectului intelectual benjaminian cu cel al Școlii și influența sa asupra acestuia, pare unora menită să transforme doctrina institutului într-un pat al lui Procust pentru întreaga sa operă¹⁵. Acuza stângii activiste, revoluționare din 1968 este aceea că Benjamin este epurat, de către editorii săi, adică de către Școala de la Frankfurt, de conținutul său

¹¹ Influența lui Benjamin asupra proiectului Școlii critice, subterană și persistentă, a fost confirmată atât de exegeză, cât și de recursul ulterior la autoritatea sa. A se vedea, de pildă, lucrarea fundamentală a lui Wiggershaus (1997⁵).

¹² Anecdotica intelectuală a vremii îl creditează pe Adorno cu un elogiu adresat lui Hans Jürgen Krahel, student al său și unul dintre cei mai influenți membri ai mișcării studențești: „În Krahel sunt lupi.”

¹³ Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, vol. 6015, Fischer-Bücherei, 1970, <http://lesekreis.blogspot.de/images/MaxHorkheimerTraditionelleundkritischeTheorie.pdf>, data accesării 25 august 2013; alt caz semnalat de James Schmidt, „Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's «Dialectic of Enlightenment»”, *Social research*, 1998, p. 24.

¹⁴ Scholem, celălalt legatar al moștenirii intelectuale benjaminieni, aflat la Ierusalim, participă în realitate cu destul de puține la eforturile editoriale, care oricum, fructifică cu o mare întârziere.

¹⁵ O oarecare rezistență față de dependența lui Benjamin, de după 1933, de Institut, pare să fi existat în familia răzlețită a acestuia, pornind de la suspiciunea că Walter Benjamin ar fi fost supus unei cenzuri intelectuale umilitoare pentru spiritul său, căruia nu i s-ar fi putut opune datorită dependenței sale de stipendiile (parcimonioase, de altfel) pe care i le oferea acesta. Cf. Martin Jay, Garry Smith, „A Talk with Mona Jean Benjamin, Kim Yvon Benjamin and Michael Benjamin”, *Benjamin Studien/Studies*, vol. 1, nr. 1, 2002.

marxist, revoluționar.¹⁶ Și cine nu s-ar mira astăzi de această acuză, urmărind corespondența din anii 30, în care Benjamin era muștrat de către Adorno pentru a nu avea curajul fidelității, căzând în capcanele unui marxism trivial! „Infamul” care, în mod vinovat, îl deturna de la adevărata sa misiune și fidelitate, poartă numele de cod „Berta”: Bertolt Brecht¹⁷. Institutul pentru Cercetări Sociale, care pretindea de la Benjamin un tip cu totul similar de decizie și dedicație - într-ale muncii intelectuale de astă dată - intră într-o tensiune cu proiectul brechtian doar prin mijlocirea mizei Benjamin. Asta face ca relația de prietenie din ce în ce mai strânsă dintre Benjamin și Brecht din anii '30 să fie judecată aspru atât de Adorno, cât și de Scholem, și condamnată la o „deplorabilă” ignorare postumă.¹⁸

Regăsim așadar, în anii 60, primul moment al cultului Benjamin¹⁹. O nouă generație intelectuală își reconsideră originile și re poziționează tensiuni existente în generația anterioară. Din motive total diferite de cele care vor duce la al doilea moment al cultului benjaminian, tânăra inteligență radicală germană a momentului 68 crede a găsi în Benjamin un port-drapel intelectual care să înlocuiască figurile lui Adorno și Horkheimer, care, în pofida concluziilor pe care le pun la dispoziție prin efortul lor critic, se decredibilizau prin refuzul participării în mișcarea efectivă, practică, politică, de reformare a societății. Cu argumentele textuale puse la dispoziție de fragmentele din *Nachlass* regăsite în Germania de Est, cred a descoperi un Benjamin radical, angajat, iar ipoteza că legatarii săi încearcă să ascundă asta îi face pe aceștia și mai vinovați de „resemnare” crescând, în același timp, capitalul simbolic al lui Benjamin²⁰. Jos instituția Adorno, sus Benjamin, așadar. A face violență (pură) lucrurilor, cum o va face, în acei ani, gruparea de

¹⁶ Acuza nu e lipsită de o oarecare îndreptățire, chiar dacă, filologic, ea e lipsită de argumente (după cum opina deja Tiedemann, care critică pentru imprecizie atât prima ediție a *Schriften*, cât și contraargumentele editării secunde, a revistei *alternative*). Un element ar fi, de pildă, decizia de a prefera cea de-a treia versiune a *Operei de artă în epoca reproductibilității sale tehnice*, ignorând (evident, poate fără vreo intenție) diferențele uneori semnificative dintre aceasta și celelalte două, anterioare. În plus, în acest caz, Benjamin însuși s-a arătat indignat de intervențiile operate „de o mână criminală” în textul său, la o ultimă redacționare înainte de a fi publicat – și de care, din câte se pare, Horkheimer nu era pe de-a-ntregul străin.

¹⁷ Amănuntul e reținut de Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship*, Yale University Press, 2009, p. 16.

¹⁸ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, 1968, p. 165 sqq.

¹⁹ Siegfried Unseld, *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972.

²⁰ Reinhard Markner, „Walter Benjamin nach der Moderne. Etwas zur Frage seiner Aktualität angesichts der Rezeption seit 1983”, *Schattenlinien (Berlin)*, nr. 8-9, 1994.

tristă celebritate RAF, are în amonte violența simbolică și o contra-violență interpretativă a moștenirii benjaminienne.²¹

Demonetizarea mizei Benjamin în industria academică

Pentru cea de-a treia generație de interpreți, Greenberg îl alege drept exemplu pe Bernd Witte. Biografia intelectuală pe care acesta i-o dedică gânditorului nostru generează, mai ales după publicarea ediției engleze, o istorie de efecte cu adevărat masivă. În aceasta, refuzul de a decide capătă culori luminoase. Refuzul implicării politice ar face semn către o atitudine tipică spiritului lui Benjamin, și anume foamea sa de libertate spirituală, care ar fi fost periclitată, dacă nu chiar anulată de oricare din aceste decizii pe care le-am expus mai înainte. Astfel, refuzul implicării politice a lui Benjamin ar reprezenta tocmai trăsătura cea mai constantă și mai pertinentă a evoluției sale *ca intelectual*, și, în ciuda consecințelor, face din gânditorul german un model pentru locatarii noului turn de fildeș (sau, în ordinea narațiunii, tocmai datorită ei, caracterul benjaminian se suprapune cu destinul său). Atâta doar că, așa cum arătam deja, succesul postum uluitor al lui Benjamin nu are de fapt ca explicație că el ar încorpora tipul intelectualului critic preocupat de păstrarea libertății gândirii indiferent de injoncțiuni sau circumstanțe²². – iar a o afirma nu e decât confirmarea, prin recurs la model, a unei fizionomii a intelighenției din epoca acestei entuziaste recuperări a lui Benjamin însăși. Cu alte cuvinte: nu Benjamin e aclamat, astfel, ci, printr-o identificare simbolică, cel care îl aclamă se aclamă pe sine.

Trebuie că sursa pentru această ridicare în grad a lui Benjamin în industria academică a fost Hannah Arendt. Ea este, totuși, cea care aduce la lumină în spațiul anglo-saxon numele lui Benjamin, printr-o biografie minunată, publicată extrem de vizibil și în cel mai bun moment (*The New Yorker*, 1968) și prin îngrijirea primului volum de scrieri ale acestuia în engleză (*Illuminations*). Refuzul soluțiilor oferite în „real” (sionism ori universalism marxist) nu-i însă atât de clar marcată în lucrarea ei ca fiind insuflate de o decizie în

²¹ A se vedea analiza excelentă din Irving Wohlfarth, „Critique of Violence: The Deposing of the Law Walter Benjamin and the Red Army Faction, Part 2”, *Radical Philosophy. A Journal of Socialist and Feminist Philosophy*, nr. 153, februarie 2009.

²² O privire mai atentă indică, dimpotrivă, că Benjamin era în acest joc, uzând de practici greu explicabile astăzi conform normelor „probității intelectuale” burgheze pentru a păstra legături asupra cărora fusese, de alți apropiați, avertizat. A se vedea, de pildă, Klaus Garber, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, Fink, München, 2005, precum și numeroase pagini din corespondență, care ne lămuresc asupra maniei secretului, practicii extinse a jumătății de adevăr și a complicatelor mașinațiuni la care apela. Cât despre circumstanțe, un carambol benjaminian pune lucrurile la punct: „Sunt decis să fac ceea ce am de făcut indiferent de circumstanțe. Însă acest lucru nu-i același în orice circumstanțe” Irving Wohlfarth, „Männer aus der Fremde»: Walter Benjamin and the »German-Jewish Parnassus”, *New German Critique*, nr. 70, 1997, p. 18.

favoarea unei a trei căi, cea a universalismului „ireal” al spiritului, al culturii. Lucrarea Hannei Arendt este destul de subtilă și de convingătoare ca să-i piardă pe drum pe iubitorii grăbiți ai Academiei. Ea indică originea acestei aporii practice în chestiunea evreiască a tocmai acelei generații din care face parte și ea alături de Benjamin, ceea ce ar fi trebuit să dea de înțeles că puterea de convingere a interpretării generale arendtiene e dată, poate, mai mult de intensitatea cu care vede rezonând în cazul Benjamin propriul caz. Și, în răspunsul de acest tip la problema evreiască, are grijă să arate că e atributul unei minorități a inteligenței iudeo-germane, observație discriminatorie care ar fi trebuit să fie suficientă pentru a risipi sentimentalismele egoiste ale celor care „se recunosc” în zbaterile acestui „modern tulburat” fără a fi evrei și membri ai generației sale.²³

Să remarcăm, însă, o situație contradictorie. Cultul academizant al lui Benjamin, din anii 80 încoace, i se alătură cultului lui Benjamin ca „rabbi marxist”, ca „teolog al revoluției”, creat la sfârșitul anilor 60 și care, oricât ar părea de ciudat, continuă să fie eficace, în paralel cu, și comunicând chiar, cu industria academică a studiilor benjaminieni, căreia în oferă ingredientul indispensabil al excentricității, al misterului. Nici industria academică, cu toată austeritatea sa, nu poate să-și interzică plăcerea vinovată a unei povești bune – cu atât mai bună dacă morala se vinde. Aici, însă, ceea ce îl ținea pe Benjamin, prin viața sa ori prin opera sa, ca să spunem așa, în viață, adică în lupta sa ori a altora pentru soluții, dispare aproape complet. Ultimă etapă a mitizării, „ungerea sa” ca referință academică și obiect de cercetare aseptizat și disecat pentru a fi repartizat, după canoane epistemologice, disciplinelor de resort (critică literară, istoria filosofiei contemporane, teoria noilor media, studii culturale, filosofie politică, etc.), nu e decât o demonetizare a actualității acestuia. Habermas, un cititor al lui Benjamin pe cât de bun în detalii, pe atât de imprudent în generalități declara că opera lui Benjamin ar fi „programată” unei receptări disperate²⁴; oricât de periculoasă e interpretarea autoritară, totalizatoare, mitizarea prin mijloacele porționării și distribuției e mai puternică, mai violentă parcă și mai autoritară. Din nou, Hannah Arendt:

„Faima postumă pare astfel să fie privilegiul inclasificabililor, adică a celor care nici nu se potrivesc în ordinea existentă, nici nu introduc un nou gen care se oferă unei clasificări ulterioare. (...) Pentru a-i descrie adecvat opera și pe el [Benjamin] ca autor în interiorul cadrelor noastre uzuale de referință

²³ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, p. 190 sqq.

²⁴ Apud Irving Wohlfarth, „Critique of Violence: The Deposing of the Law Walter Benjamin and the Red Army Faction, Part 2”.

s-ar cere o mulțime de afirmații negative, cum ar fi: era de o mare erudiție, dar nu era un *scholar*; se ocupa de text și interpretarea lui, dar nu era filolog; era foarte atras nu de religie, ci de teologie și de tipul de interpretare teologică pentru care textul e sacru, dar nu era teolog și nu era interesat în mod deosebit de Biblie; era un scriitor înăscut, dar cea mai mare ambiție a sa era să producă o carte constând în întregime din citate; a fost primul german care i-a tradus pe Proust (...) și pe St.-John Perse, și înainte tradusese *Les tableaux Parisiens* ale lui Baudelaire, dar nu era traducător; a scris recenzii și un număr de articole despre scriitori vii sau morți, dar nu era critic literar; a scris o carte despre drama barocă germană și a lăsat în urmă neterminat un studiu enorm despre secolul al XIX-lea francez, dar nu era un istoric, literar sau de alt fel; (...) nu era nici poet, nici filosof.”²⁵

Apărându-l pe Benjamin de adulatorii săi

A-l demitiza pe Benjamin presupune, atunci, rezolvarea problemei care desparte cele două cultualizări: a fost sau nu Benjamin partizanul angajamentului politic?

Singura perioadă de implicare efectivă a lui Benjamin în mișcări reformatoare (asociate, chiar dacă vag, acțiunii politice) este episodul timpuriu al participării sale în gruparea lui Wynecken, asociată, marginal, la *Jugendbewegung*, precum și calitatea sa, deținută pentru scurt timp, de președinte al *Freie Studentenschaft*, ambele dinaintea primului război. Însă în ambele contexte amintite Benjamin era deja refractar față de politică, reacționând, cu motivația unei concepții de natură idealistă cu privire la potențialul tinerimii ca atare, tocmai împotriva oricărei preluări a energiilor tinerei generații de către organisme, organizațiile ori mecanismele politicii în sensul ei tradițional²⁶. Această elitistă concepție timpurie pe care am putea-o numi metafizică ori mistică a tinerimii (calchiind titlul unuia din primele texte benjamininene, *Metaphysik der Jugend*) îl face să rupă orice relație cu aceste medii când, la izbucnirea primei conflagrații mondiale, își vede mentorii și camarazii cuprinși de euforia războiului. Sinuciderea bunului său prieten Heinle și a iubitei acestuia îi întărește lui Benjamin disprețul față de „politica mondială” generatoare de catastrofe, iar respingerea sa hotărâtă a războiului e susținută nu atât de pacifism, cât de o concepție quasi-anarhistă și apocaliptică asupra realității mundane, care-l apropie atât de mult de Scholem²⁷ și de Bloch în acea perioadă. Benjamin din anii 1914-1923 cadrează în general destul de bine profilului general al unei părți a intelighenței germane a epocii, fie

²⁵ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 155-156.

²⁶ A se vedea *infra*, pp. 79 sqq, 158 sqq.

²⁷ Gershom Scholem, „My Friend Walter Benjamin”; Siegfried Unseld, *Zur Aktualität Walter Benjamins*, p. 13.

ea de origine evreiască sau nu, și care e caracterizată, între altele, de refuzul radical al participării în jocul politic. Benjamin se deosebește aici de sionismul lui Scholem, dar și de comunismul fratelui său, sau a fratelui lui Scholem, bunăoară. De fapt, tabu-ul de a discuta chestiuni politice, și în special, chestiunea războiului pe care o amintește, în legătură cu prietenul său, Scholem²⁸, este încălcat în această perioadă doar de discuțiile aprinse declanșate de revoluția bolșevică și de existența tranzitorie a republicilor sfaturilor din Germania și Ungaria.²⁹

Vocea tinerimii, amuțită de adulții în căutare de recruți și de clientelă din rândurile *Jugendbewegung*³⁰, gâtuită de războiul în care își pierde, de fapt, în mod vinovat, propria identitate, nu mai poate fi regăsită. Muțenia evreului german, neimplicarea politică este soluția de neevitat, crede Benjamin, în situația dată. Iar această reflectare asupra propriei sale condiții nu-l apropie însă de sionism, față de al cărui „particularism” își exprimase deja, în destule rânduri, rezervele.³¹

Pare așadar, că Benjamin aparține într-adevăr, în această primă perioadă, acelor *Freischwebende*, care refuză toate cele trei opțiuni aflate la dispoziția evreimii germane: acceptarea asimilării și stipularea destinului evreimii germane prin intervenția în cultura germană, implicarea în mișcările socialiste, comuniste, sau muncitorești, respectiv îmbrățișarea sionismului.³² Benjamin este interesat de domeniul politic; provocat de întâlnirea cu Bloch, își propune să reflecteze și să expună „doctrina” sa cu privire la politică - dar refuză implicarea. Lucrurile nu se modifică nici mai târziu prea mult. Următorul moment al implicării sale directe este comentariul său de sprijinire a manifestului lui Rang din 1923³³, însă nici în acel caz nu e vorba de mai mult decât de o

²⁸ Gershom Scholem, „My Friend Walter Benjamin”.

²⁹ Aceasta nu înseamnă însă că Benjamin nu urmărea, de fapt, realitatea, și că ar fi trăit dezlipit de evenimentele vremii sale. Cunoaștem, conform datelor din corespondență și a mărturiilor lui Scholem cu privire la perioada aceasta, interesul cu care Benjamin citea revista lui Kraus, *Die Fackel*, cea care, în timpul războiului, în care se conturează monumentala *Ultimele zile ale omenirii*. A se vedea, de pildă, Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderrinerungen. Erweiterte Fassung*, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main, 1994.

³⁰ Discutăm în detaliu în altă parte textul din adolescență, „Die Jugend schwieg” (Tinerimea tăcea), comentariul critic al lui Benjamin la marea întâlnire a diferitelor grupări ale *Jugendbewegung*, în ceea ce s-a numit *Freideutscher Jugendtag*, în octombrie 1913.

³¹ Atât în discuțiile cu Scholem cât și, mai apoi, în corespondența cu Strauss, cea care îi oferă, de fapt, lui Benjamin șansa de a-și preciza definitiv poziția față de tabăra acestora, cu care era, altfel, în continuu contact.

³² Helga Grebing, „Jüdische Intellektuelle und ihre politische Identität in der Weimarer Republik”.

³³ A se vedea scrisorile #366 și # 379, GB II:345 resp. 373-75, precum și, în literatura secundară, contribuția lui Uwe Steiner, „The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political”, *New German Critique*, nr. 83 Special Issue on Walter Benjamin, spring-summer 2001, pp. 72-75.

luare de poziție din perspectiva intelectualului (ezitând în privința pertinentei prezenței sale) în sfera publică. Din 1924, de la momentul în care, din Capri, trimite primele „semnale comuniste”, ideea unei intrări în rândurile KPD este prezentă, însă, așa cum aflăm din *Jurnalul moscovit*, mai degrabă în maniera unui experiment, așadar departe de idealul participării pe care îl avea în vedere o parte din intelectualitatea vremii. În plus, acest experiment nu va fi realizat niciodată.³⁴ Alt element de excentricitate ținând de biografia sa e reținut în observația – care confirmă parțial intriga expusă de U. Greenberg – că relațiile lui Benjamin cu bolșevismul, ca și cele cu sionismul, nu-s ideologice, spirituale, ci sentimentale, ele depinzând mai degrabă de personalitățile Asjei Lacis și a lui Gerschom Scholem³⁵.

M. Weingrad³⁶ investighează aderența lui Benjamin din perioada exilului său parizian la gruparea condusă de Caillois și Bataille, societatea „secretă” Acéphale. Dincolo de rezervele exprimate de Benjamin față de elementele doctrinare vehiculate, gruparea nu avea însă defel caracter politic, și, din nou, pare puțin probabil ca gânditorul nostru să-i fi devenit, vreodată, membru, în pofida interesului cu care îi urmărea evoluția. În ciuda mediilor pe care le frecventa, în Germania sau, apoi, în Franța și, prin intermediul lui Brecht, în Danemarca, Benjamin nu era, precum destui din cei din anturajul său, „combatant”³⁷. Nu surprinde, având în vedere cele observate, că, în perioada de efervescentă declanșată în Franța de crearea marii coaliții de stânga, Frontul Popular, tot ce găsește de spus prietenilor săi e că, datorită blocării proiectelor imobiliare odată cu venirea la putere a acestora, încercarea sa de a-și găsi o locuință a devenit și mai dificilă! – Avem de-a face, și aici, cu una din butadele care, în spatele dezinteresul exprimat în această manieră trivială, ascunde un interes profund. C. Kambas³⁸ descrie raportarea lui Benjamin

³⁴ Redundantă precizarea că ceea ce se are în vedere, în cadrul acestei generații intelectuale, prin angajament politic este complet diferit de atenta calculare a pașilor parvenirii, curent și azi, dar și pe atunci, în alte medii. Experimentul benjaminian se deosebește de acest deziderat al participării și prin aceea că, cel puțin după eșecul în încercarea de a urma o carieră universitară, preocupat de asigurarea existenței, Benjamin vede în înregimentarea sa și în eventuala emigrare în URSS o posibilă cale de a scăpa „foametei de fel nou” la care era condamnat, după amara sa constatare, în calitate de intelectual liber..

³⁵ Am formulat această ipoteză în altă parte (L. Ghiman, „*Jurnalul moscovit* al lui Walter Benjamin” în *Vatra* nr. 8 (449)/2008, pp. 83-85).

³⁶ Michael Weingrad, „Parisian Messianism: Catholicism, Decadence, and the Transgressions of Georges Bataille”, *History & Memory*, vol. 13, nr. Number 2, fall/winter 2001; „The College of Sociology and the Institute for Social Research”, *New German Critique*, nr. 40, 2001.

³⁷ Wolfgang Ietkau, „Loss of Experience and Experience of Loss: Remarks on the Problem of the Lost Revolution in the Work of Benjamin and His Fellow Combatants”, *New German Critique*, 1986.

³⁸ Chrysoula Kambas, „Wider den Geist der Zeit”. Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins”, *Jacob Taubes (Hrg.). Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. München Paderborn Wien Zürich, Ferdinand Schöningh und Wilhelm Finck Verlag*, 1983; Chrysoula Kambas,

la realitatea politică franceză și, evident, la fenomenul Frontului Popular, a cărui evoluție o urmărea cu atenție. Nemulțumirea și dezamăgirea lui Benjamin cu privire la acțiunile acestuia trebuie că au dus la această formulare, care pare a spune că singurul efect al guvernării sub o doctrină de stânga, antifascistă, a Franței, este acest disconfort locativ.

Cu toată distanța dintre biografie și operă, putem spune că Benjamin nu a fost un combatant. Dimpotrivă, pare mai degrabă, dacă acordăm importanță biografiei, că atitudinea lui e, din contră, cea a refuzului implicării. Însă, așa cum lașul poate trezi în alții curajul, și Benjamin funcționează catalitic pentru activismul radical al sfârșitului deceniului al șaselea al secolului trecut.

Se verifică atunci argumentul central, dacă nu întregul construct narativ al unui „Benjamin ca ultim intelectual critic” și se află infirmat cel al unui „Benjamin ca intelectual angajat”? După cum vom încerca să arătăm, mai degrabă ambele sunt, formal, validate. Nu în sensul că această istorie a efectelor operei lui Benjamin este, cu evidența sa, sinonimă ori superpozabilă oricărei interpretări creditabile, ci prin aceea că ambele își găsesc egală justificare prin recurs la viața și opera lui Benjamin (nu mai degrabă una contra și în pofida celeilalte) chiar dacă, în consecințele pe care caută să le genereze prin instrumentalizarea lui Benjamin, ambele trebuie denunțate. Demitizarea lui Benjamin solicită, astfel, conform unei sintagme – de altfel des folosite de Benjamin și de Adorno - *a apăra moștenirea lui Benjamin împotriva partizanilor săi*. Această moștenire care trebuie apărută (și pe care - orbiți de bune intenții ori mânați de dorința de a confecționa un punct de vedere și, astfel, de atâtea și atâtea ori în maniera cea mai nefericită: prin *apropriere* - caută să o apere chiar grupurile de partizani ai lui Benjamin) este cea care deschide posibilitatea acestei recuperări, fără a se epuiza, însă, în vreuna din acestea.

Această moștenire va căpăta în această lucrare numele de ethos mesianic benjaminian. Ipoteza noastră de lucru este aceea că acest ethos mesianic informează atât concepțiile asupra praxisului politic al generației iudeo-germane a lui Benjamin însuși (fie că ele sunt de factură marxistă, anarhistă ori sionistă), cât și refuzul participării la real (un refuz motivat mesianic al participării) care generează o reflecție angajat-dezangajată dând naștere, în cele din urmă, chiar și constructului numit teorie critică. Nu mai puțin angajarea în vâltoarea evenimentelor răspunde aceleiași exigențe a ethos-ului mesianic. De aceea, tot

Paul Loeffler, Jamie Owen Daniel, „Politische Aktualität: Walter Benjamin's Concept of History and the Failure of the French Popular Front”, *New German Critique*, 1986.

o aderență la o formă a ethos-ului mesianic îl face recognoscibil și recuperabil pe Benjamin pentru mișcarea revoluționară șaișoptistă, la fel cum desprinderea, nerealizată definitiv, de o reprezentare de factură încă mesianică a participării intelectualului în realitatea practică îl transformă pe Benjamin în „ultim intelectual” pentru generația „liberală” activă din anii 80 ai secolului trecut încoace. Urmărirea acestui sentiment mesianic în caracterul ei motric, pe care ne propunem să o realizăm aici atât cât ea depinde de figura intelectuală a lui Walter Benjamin, oferă și fizionomia gândirii benjaminienne.

Pentru o actualizare fără apropiere a gândirii benjaminienne

Fără a fi gânditor politic, sau revoluționar – în sensul banalizat al termenului -, Benjamin indică, în operele sale, liniile de refacere radicală a conceptului de politic. Elementele disparate ale acestui proiect (mai exact, pentru a nu lăsa loc unor confuzii sau erori interpretative: ale acestei mize de profunzime a gândirii benjaminienne) sunt cele care îngăduie eroizarea autorului (alături, desigur, de elementele biografice, care invită practic la o mitizare) în care investesc, de pildă, destui membri ai mișcării de emancipare șaișoptiste, din dorința, a cărei explicitare nu e necesară aici, de a se legitima prin inventarea sau reinventarea unei tradiții. Acest demers nu-l face însă pe Benjamin nemijlocit parte a „tradiției oprimaților”, nu poate să-l facă. Ceea ce-și propune el însuși, anume să folosească debris-urile istoriei (*Abfall der Geschichte*) (PW, N 2,6, GS V.1: 575)³⁹ lumpenii, declasarea și declasații, nu vizează o naivă și simplă instrumentalizare a acestora, o banală ideologizare, o reificare a suferinței ca armă folosită în instrumentarea unui proces împotriva burgheziei – nu, ci utilizarea lor într-un sens mai „prozaic”, dar potențialmente mai eficace: actualizarea acestora, pusă în slujba trezirii conștiinței istorice colective. Montajul benjaminian are prea puțin de-a face cu montarea unor acuze ale unora împotriva celorlalți.

Ceea ce ne propunem, în decursul întregii lucrări, este actualizarea gândirii lui Walter Benjamin. Mai precis, actualizarea sensului politicului pe care nu atât gesturile sale personale, ci, mai degrabă, structurile de profunzime ale gândirii sale îl cheamă permanent pe ordinea de zi a istoriei.

³⁹ Pentru a nu supraîncărca aparatul critic, am preferat, prin excepție față de sistemul de citare utilizat, să facem trimiterile punctuale la textele primare între paranteze, în text.

Actualizarea ar implica ori s-ar confunda, într-o primă aproximare, (cu) o decizie în privința actualității⁴⁰. Poate că în adevărarea tacită și nereflectată a acestei teze decizioniste stă deja viciul de perspectivă al acționismului care preia, astfel, o doctrină politică (în sensul descifrat de Carl Schmitt, între alții) a acțiunii care nu are nimic în comun cu gândirea benjaminiană, și care, poate, îi înstrăinează de ei înșiși, cel puțin prin eroarea de a ipostazia și de a numi prezentul lor ca fiind „revoluționar”. Această eroare nu este de condamnat ca atare, însă ar fi de căutat un alt sens al actualității, antagonic acesteia, o actualitate care se refuză procedurii deciziei – deci tocmai ce, în termenii lui Benjamin, ar fi un „timp mesianic”. Și această respingere a deciziei în privința actualității nu apare ca urmare a unui calcul sau ca formă de precauție, ori datorită temerii sau suspiciunii unei pervertiri a evenimentului, ci s-ar datora unei imposibilități de a decide care unește acțiunea cu o inflexibilă adevărare a realului ca atare (în caracterul său „nemijlocit”, imediat, deci în sensul său propriu deja sinonim actualității). Critica activă a lui Adorno sau chiar a lui Habermas față de destule evenimente politice ale anilor 68-69 încearcă să substituie decizionismului actualizării și misticii acțiunii principiul unei actualizări „istoriale” (dacă ni se îngăduie această persiflare a unei categorii heideggeriene), în ceea ce se poate numi, pornind din nou de la Benjamin, „păstrare comemorativă” (*Eingedenken*), care ar putea răspunde acuzei de „resemnare” prin hotărârea de nestrămutat de a păstra actual totul, întreaga oprimare, și, astfel, de a o înțelege ca real „derealizat”.

Rămâne să indicăm că și ei, la rândul lor, cad pradă unei erori, nici aceasta condamabilă. – cel puțin nu în felul în care trebuie să o suporte Adorno, asistând la declararea morții sale ca instituție. Deși există ceva „instituțional” în această atitudine, el e mult mai profund decât o înțelege îndeobște cel care e cuprins de furia condamnării instituitului prin atacuri la adresa instituțiilor (și, de aici, prin această teribilă confuzie, atacurile la adresa Institutului de Cercetări Sociale). Am putea spune, întrerupând aici o discuție care face oricum obiectul unor explicitări următoare, că e în joc, în ambele cazuri de actualizare (decizionistă și non-decizionistă) o dublă instituire ontologică a acțiunii politice pe care, sub numele de mesianism, o vom regăsi, într-o formă exemplară, la Walter Benjamin (atât ca pathos al distrugerii cât și ca pioșenie a păstrării, recuperării).

Falsa dilemă a angajării politice dezangajate a lui Benjamin

⁴⁰ Alexander García Düttmann, „Decizie și suveranitate”, *Idea arts + society*, nr. 22, 2005, traducere de Lorin Ghiman.

Faptul că, în istoria recuperării gândirii benjaminiene, puținătatea ocurențelor termenului de politic n-au împiedicat să se declanșeze această dispută având în centru, ca să spunem așa, actualitatea politică a lui Benjamin, servește drept argument, îndepărtat și vag, în sprijinul ipotezei centralității conceptului de politic în opera sa. Dar argumentul acesta, datorat retoricii autorității tradiției, este susținut și de probe de prima mână, textele lui Benjamin însuși, ori raportarea sa în evenimentele vremii sale. Aici, în acest punct, regăsim falsa dilemă a neimplicării lui Benjamin în realitatea social-politică a vremii sale, ba chiar interdictul de a discuta orice ar avea legătură cu aceasta (asupra căruia ne încredințează Scholem) combinată totuși cu interesul său explicit față de tema politicului, care se materializează prin îndelungate eforturi într-o serie de lucrări (unele păstrate, altele, din păcate, dispărute) din perioada 1919-1924⁴¹. Înainte de a putea întreprinde orice în direcția lămuririi și demontării acestei false dileme, care stă, într-un chip atât de limpede, la originea tradiției interpretative duble a operei lui Benjamin, trebuie să procedăm la refacerea parcursului său de gândire asupra politicului.

⁴¹ Așadar, în mare, în perioada de după realizarea tezei doctorale și până în perioada lucrului intensiv la lucrarea de habilitare, ambele, ca tematică, eterogene tematic chestiunii politicului ca atare.

2. POLITICA BENJAMINIANĂ ȘI FENOMENELE POLITIZĂRII

*Ceea ce căutăm nu e aici, mai exact,
e aici ca și cum n-ar fi încă aici (Franz Rosenzweig)*

2.1. PE URMELE „ADEVĂRATEI POLITICI” BENJAMINIENE (I): O CERCETARE BIO-BIBLIOGRAFICĂ

Înainte lămuririi conceptului benjaminian de politic, într-o manieră sistematică ce va depăși, oricum, critic, limitele operei benjaminienne căutând să rămână fidelă spiritului ei, este necesară investigarea încercărilor lui Benjamin însuși de a scrie o „Politică”.

În septembrie 1919, Benjamin îi scrie prietenului său, Ernst Schoen⁴²:

„Am reflectat mult, și mi-am formulat niște idei care sunt atât de clare, încât sper să pot să le redactez cât de curând. Ele privesc politica. În multe contexte – și nu numai în acesta – îmi slujește mult cartea unui cunoscut – singur om important pe care l-am întâlnit până acum în Elveția. Mai mult decât cartea sa, compania acestuia, căci în conversațiile noastre s-a exprimat de atâtea ori contra respingerii mele a *tuturor* tendințelor politice actuale, încât am fost în cele din urmă nevoit să mă adâncesc în această chestiune, lucru care, din câte sper, a meritat. Cartea se numește „Spiritul utopiei”, a lui Ernst Bloch. Sunt evidente lipsuri enorme, însă, cu toate acestea, datorizată lucrării lucruri importante, iar autorul e de zece ori mai bun decât cartea. Ar ajunge probabil să vă spun că aceasta este singura carte pe care o pot lua în considerare ca o afirmație cu adevărat actuală și contemporană. *Căci*: autorul își asumă responsabilitatea, personal și filosofic, pentru această lucrare, în vreme ce aproape tot din ceea ce citim din ceea ce e gândit azi filosofic e amestecat și neclar în punctul responsabilității, ducând în cel mai bun caz spre originea răului pe care-l reprezintă el însuși”

Benjamin îl cunoscuse pe Bloch, acest provocator desăvârșit și catalizator al primelor reflecții benjaminienne despre realitatea socială, în primăvara lui 1919, la Interlaken, prin intermediul lui Hugo Ball (GS VI:689, GB II: 62), într-un moment în care, după cum afirmă Scholem, poziția comună a sa și a lui Benjamin este în favoarea unui „anarhism teocratic” ca replică la sfera politicului ca atare, o concepție care, în ambele cazuri, e însuflețită de un profund antimilitarism și de dezamăgirile provocate celor doi de ușurința

⁴² Scrisoarea # 245 din 19.09.1919, GB II: 46.47.

cu care colegii sau mentorii lor au îmbrăcat, deja în zorii tulburi ai conflagrației mondiale, echipamentul de asalt.

Două luni mai târziu, Benjamin îl anunță pe Scholem că a scris deja prolegomena unei a doua critici a romanului *Lesabéndio* a lui Paul Scheerbart⁴³, ca parte a încercării sale de a se exprima în problema politicului. Lucrul la acest proiect, interesat, așadar, atât de *Lesabéndio*, cât și de *Spiritul utopiei* a lui Bloch, e întârziat de preparativele pentru o posibilă înscriere la abilitare, pe de o parte, și, pe de alta, de rătăcirea bagajelor familiei Benjamin, în care se aflau și cele două cărți, împreună cu notițele pregătite deja.

Odată recuperate, Benjamin se ocupă quasi-exclusiv cu realizarea proiectului „Politicii”, după cum o demonstrează corespondența din perioada decembrie 1919 – februarie 1920. În scrisorile din 5 decembrie 1919, 13 ianuarie și, respectiv, 2 februarie 1920 afirmă că a început lucrul la o critică detaliată a „Spiritalui utopiei”, solicitată, de altfel, de Bloch (GB II: 62-73). Recenzia ar urma să lase să se vadă meritele lucrării, urmând în același timp a critica, într-un limbaj esoteric, slăbiciunile și lipsurile acesteia.

Eforturile lui Benjamin, sunt, după mărturisirea, caracteristică patetismului livresc al acestuia, pe care i-o face lui Scholem, „enorme” (GB II: 75-76). Benjamin simte nevoia de a compensa în ochii prietenului său aceste eforturi, evident disproporționate prin raportare la finalitatea imediată a acestora, cu o descriere a orizontului problematic ce se deschide odată cu lectura critică a cărții lui Bloch, precum și ca o „jertfă” pe altarul discuțiilor și simpatiei intelectuale ce îl leagă de autorul cărții. Luându-l pe Scholem ca însoțitor de drum pe parcursul criticii, Benjamin indică drept chestiune fundamentală a cărții slăbiciunea teoriei cunoașterii pe care o înglobează. Încercând să împace judecățile amestecate pe care le declanșează această lucrare, de o prolixitate, de altminteri,

⁴³ Scrisoarea #248, din 23-27.11.1919, GB II:54-58. Plăcerea lui Benjamin în a-și contraria prietenii cu referințe paradoxale nu este întotdeauna simplă butadă. Ce ar avea de-a face o statuare filosofică a concepției sale despre politic cu un roman fantastic solicită, cu siguranță, explicații detaliate, pe care dispariția a numeroase componente a ceea ce n-a devenit niciodată „Politica” benjaminiană le expune cu atât mai mult speculației. Pentru a nu curma aici firul unei investigații interesate în primul rând de recuperarea, exegetic-filologic, a etapelor și rezultatelor, de parcurs ori definitive, ale „Politicii”, să ni se îngăduie a reveni asupra acestui punct cu explicațiile necesare după ce masa textuală a fost stabilită cu maximum de precizie. Să lămurim așadar, deocamdată, doar aspectul exegetic: de ce ar fi vorba de o „a doua critică” la *Lesabéndio*? Ei bine, Benjamin completase deja o primă recenzie a cărții (cândva în perioada 1917-1919) (Cf. GS II.2: 618.), rămasă nepublicată. Cât despre fascinația pe care o stârnește acest autor, Scheerbart, asupra lui Benjamin, se pare că Scholem este cel care o declanșează. Mare admirator și colecționar al cărților acestuia, Scholem dăruiește proaspeților soți Benjamin lucrarea sa favorită, tocmai *Lesabéndio*, într-o ediție deosebită (cf. notei editorilor, GS II.3: 1423-24).

evidentă, Benjamin caută să restrângă într-un singur paragraf, „în nouă rânduri”, întreaga critică fundamentală la adresa lucrării, în contextul unei aprecieri fundamental apreciative.

Putem considera, aşadar, această recenzie a lui Benjamin ca fiind o primă formă de exprimare a ideilor sale pe tema politicului pe care se pregătea să le noteze deja în 1919? Cu siguranţă. În cele din urmă, Bloch este cel care-l „forţează” pe Benjamin să caute o poziţionare mai fermă în aceste chestiuni. Mai putem, de asemenea, considera că aceasta este finalizată, cel puţin într-o primă variantă, deja în februarie 1920, după cum o demonstrează trimiterile detaliate la ea. Faptul că Benjamin nu o remite încă prietenului Scholem se datorează, cel mai probabil, dorinţei de a i-o prezenta la proxima întâlnire⁴⁴, şi, de asemenea, economisirii timpului necesar transcrierilor (fiind necesare cel puţin 3 copii ale versiunii finale). În iulie a aceluiaşi an, Benjamin îi scrie lui Scholem că i-a trimis recenzia lui Radbruch, la Kiel, în vederea unei posibile publicări în *Kant Studien*.⁴⁵

În acelaşi loc, Benjamin anunţă că a primit cadou o lucrare a lui Charles Péguy, un autor de care se simte în modul cel mai intim legat, şi ale cărui afirmaţii pe tema politicului au făcut o puternică impresie asupra sa⁴⁶.

Anterior, în aprilie, Benjamin numea notiţa „Leben und Gewalt” („Viaţă şi violenţă”), „scrisă din inimă”, şi care aparţine aceluiaşi complex de texte vizând problematica politicului. Editorii operelor complete au reuşit să identifice un pasaj care ar fi putut face parte din acesta (GS VII.2: 791).

După grijile materiale din vara lui 1920, care, împreună cu problemele locative, l-au împiedicat să lucreze sistematic, urmează, în toamnă, o depresie pe care o depăşeşte abia în iarna lui 1920. Reîncepe lucrul la traducerea din Baudelaire, precum şi proiectul „Politicii”, în care îşi propune să se refere şi la critica lui S. Friedländer la *Spiritul utopiei*. Planul general al lucrării cuprinde, în acest moment⁴⁷, pe lângă a doua critică a lui *Lesabéndio* (plus, cum am văzut, referirile la recenzia lui Friedländer), un capitol cu titlul „Adevărata politică”, cu secţiunile intitulate, în versiunea de lucru, „Abbau der Gewalt” (Descompunerea violenţei) şi „Teleologie ohne Endzweck” (Teleologie fără scop final).

⁴⁴ Ea n-a avut loc, din câte se pare, în perioada imediat următoare, aşa cum anticipa Benjamin în scrisoarea sa din 13 februarie.

⁴⁵ Scrisoarea #258 din 23.07.1920, GB II: 94.

⁴⁶ Cf. Uwe Steiner, „The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political”; Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, p. 115.

⁴⁷ 1.12.1920, cf. scrisorii #264, adresate lui Scholem (GB II:107 sq).

Cu aceeași ocazie, Benjamin declară că așteaptă doar primirea unor lucrări importante din Franța pentru a trece la realizarea „Descompunerii violenței”.

Despre ce cărți să fie vorba? În septembrie-octombrie a lui 1920, Benjamin cere sprijin bibliografic în legătură cu lucrarea pe care intenționează să o alcătuiască despre descompunerea violenței lui Bernd Kampffmeyer (GB II:101). Benjamin se arată interesat de literatura anarhistă, cu precădere de cea care ar trata direct despre chestiunea violenței, atât pentru a o respinge pe cea a statului, cât și pentru a face apologia celei revoluționare. Sunt licitate aici numele lui Sorel și Péguy. Kampffmeyer remite rugămintea lui Benjamin cunoscutului istoric al anarhismului, Max Nettlau (GB II: 102). Răspunsul acestuia, care îi parvine lui Benjamin prin intermediul aceluiși Kampffmeyer (și al cărei conținut nu s-a păstrat), aduce după sine mulțumirile lui Benjamin. Ceea ce știm e că Benjamin solicită lucrarea despre violență a lui Sorel⁴⁸, pe care nu o avea la dispoziție în acel moment, precum și informații suplimentare asupra locurilor care l-ar putea interesa pe această temă, din lucrările lui Péguy. Informațiile primite îl pun, din câte se pare, pe urmele editării, în *Cahiers de la Quinzaine*, a unor lucrări ale acestuia din urmă. – Aceste două lucrări trebuie să fie cele pe care Benjamin le așteaptă încă din Franța, o lună și jumătate mai târziu.

Să revenim însă la acea schiță analitică a „Politicii” benjaminienne din decembrie 1920, singura capabilă să ofere posibilitatea unei reconstituiri pe baza fragmentelor păstrate, și care este însă, la rândul ei, subiectul unei discuții interpretative, existând două versiuni divergente cu privire la interpretarea acesteia. În lecțiunea inițială a lui Scholem, cuprinsă în prima ediție a corespondenței, a doua critică a lui *Lesabendio* era conținutul *primei* părți, cu titlul de lucru „Der wahre Politiker” (Adevăratul politician), iar a doua parte, cu secțiunile arătate, ar purta titlul, deja indicat, „Adevărata politică”. Interpretarea este preluată de Chrysoula Kambas. Însă a doua ediție, completă, a corespondenței, contrazice lecțiunea lui Scholem; al doilea *Lesabendio* ar fi a *treia* parte a „Politicii”, diferită, astfel, de prima, cu titlul de „Adevăratul politician”, al cărei conținut nu s-a păstrat.⁴⁹

⁴⁸ G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Librairie de „Pages libres”, 1908; G. Sorel, *Reflecții asupra violenței*, Zeitgeist, Humanitas, București, 2012.

⁴⁹ A se vedea, în mai multe locuri, respectiva lecțiune, reiterată în GB, precum și explicitarea acesteia în importanta lucrare dedicată conceptului politicii la Benjamin a lui Uwe Steiner (pp. 61 sqq). Totuși, „argumentele convingătoare” cu care editorii corespondenței își sprijină lecțiunea nu sunt reproduse, ceea ce ridică unele semne de întrebare.

Rămâne, astfel, de decis dacă „Adevăratul politician” cuprinde referirile la *Lesabéndio*, ori ceva diferit, întrebare pe care o lăsăm deocamdată deschisă, urmărind în continuare, pornind de la informațiile disponibile, destinul neclar al „Politicii”.

Către sfârșitul lunii decembrie a aceluiași an, Benjamin răspunde unei întrebări a prietenului său Scholem cu o trecere în revistă a proiectelor sale⁵⁰. Între lucrările de mici dimensiuni, numește o „Fantezie despre un pasaj din *Spiritul utopiei*” (rezultat marginal, probabil, al îndeletnicirii sale cu lucrarea lui Bloch). Tot acum afirmă că a finalizat „Adevăratul politician”, și că trage nădejde să-l vadă cât de curând publicat, precum și că, imediat după anul nou, va trece la redactarea celorlalte două părți ale Politicii, fără a se putea deduce din context dacă e vorba de cele două părți proiectate ale „Adevăratei politici”, sau de „Adevărata politică” și de al doilea *Lesabéndio*.

Informația privind realizarea „Adevăratului politician” e de primă importanță. Benjamin va face, în anii următori, numeroase încercări de a publica acest eseu, eforturi rămase infructuoase, la fel ca în cazul publicării criticii sale la Bloch, realizată deja, cum am văzut, deja anterior. Ambele lucrări sunt considerate pierdute, în circumstanțe pe care vom căuta să le clarificăm.

Benjamin lucrează intens în iarna lui 1921, așa încât este în măsură, deja în ianuarie-februarie a acestui an, să-i anunțe lui Scholem, în post-scriptum-ul unei lungi misive⁵¹, finalizarea eseului „Zur Kritik der Gewalt” (Critica violenței)⁵², considerat de către editorii operelor complete și de către alți exegeți ca fiind, cu cea mai mare probabilitate, proiectata „Descompunere a violenței”. Pentru publicarea acestuia, susține Benjamin, primise promisiunea lui Emil Lederer de a-l include în revista „Weisse Blätter”⁵³.

În același timp, continuă încercările de a publica recenzia sa la Bloch, până în acest moment infructuoase, spre nemulțumirea lui Benjamin. Tulburat de vestea morții primei soții a lui Bloch, pe care soții Benjamin o prețuiau în mod deosebit, și având în vedere că scrisorile sale prin care-l invita pe Bloch să-i viziteze rămân fără răspuns, Benjamin exprimă evidența că-i este peste putință, în aceste condiții, să-i solicite lui Bloch însuși

⁵⁰ Scrisoarea # 268 din 29.01.1920, GB II: 118-119.

⁵¹ Scrisoarea # 271, GB II: 130 sq. A se vedea și nota editorială, care clarifică și explicitează datarea (GS II.3: 943-945).

⁵² Lucrarea se regăsește în GS II.1: 179-203. Pentru traducerea românească, a se vedea bibliografia.

⁵³ Va apărea însă în *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tot prin mijlocirea lui Lederer, care era co-editor al acestei din urmă publicații, în august 1921. Cf. și scrisoarea # 273 (GB II: 138).

sprijin în vederea publicării recenziei. Respins rămâne și „Adevăratul politician”, propus fără succes aceluiași Lederer.

Tot de la începutul lui 1921 avem și confirmarea interesului lui Benjamin în lucrările lui Erich Unger, pe care îl cunoștea, de altfel, personal, din timpul intersectării sale cu cercul lui Goldberg. Benjamin se arată interesat mai cu seamă de eforturile sale de rezolvare a „problemei psiho-fizice” (GB II:121). Benjamin numește lucrarea lui Unger, *Politik und Metaphysik*, precum și două dintre prelegerile acestuia pe această temă.⁵⁴

La jumătatea lui februarie⁵⁵, Benjamin planifică un program sistematic de lectură în vederea realizării „ultimei sau penultimei lucrări politice”, în care include, în nota obișnuită, o referință menită să șocheze. Ar trebui să se ocupe, în acest sens, nici mai mult nici mai puțin decât cu „teoria cunoașterii a biologiei”.

Tot aici se face referire la lucrarea lui A. Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und ihren Verfall in Deutschland* („Douăsprezece prelegeri despre elocință și degradarea acesteia în Germania”), din care Benjamin spera să obțină impulsuri în direcția dezvoltării „Adevăratului politician”. Lucrarea se dovedește însă, în acest sens, inutilă, ea fiind doar absolut marginal citată în fragmentul din această perioadă, „Kapitalismus als Religion” („Capitalismul ca religie”).

Parcursul sinuos al „Adevăratului politician” mai înregistrează un moment în martie 1921. Cu ocazia scrisorii din 26 martie⁵⁶, Benjamin îi remite textul lui Scholem, însoțit de expresia reînnoită a dezamăgirii sale de a nu fi reușit încă să-l publice. Prin scrisoarea din 25.07.1920, avem confirmarea faptului că Scholem cunoștea textele, că ele îi parveniseră. În scrisoarea respectivă, Benjamin îi solicită acestuia înapoierea temporară a manuscriselor „Criticii violenței” și a „Adevăratului politician” (GB II: 174)⁵⁷, ceea ce ar fi în sprijinul ipotezei sale privind o bipartiție a „Politicii” (adică, în fond, a identității „Politicii I” cu Lesabéndio II și a „Politicii II” cu – deocamdată – „Critica violenței”, câtă vreme nu avem cunoștință ca a doua secțiune a acesteia să fi fost completată) – cu condiția, desigur, ca memoria să nu-l fi înșelat și pe acesta. Oricum vor fi stând lucrurile, Scholem pare a fi o

⁵⁴ Uwe Steiner, *Walter Benjamin*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, 2004; Uwe Steiner, „The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political”; Cf. și Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft*.

⁵⁵ Scrisoarea # 247 din 16.02.1921 către Scholem, GB II: 143 sq

⁵⁶ Scrisoarea # 276, GB II: 198 sq

⁵⁷ Benjamin promite explicit înapoierea manuscriselor lui Scholem, însă, din câte se vede, din motive necunoscute, ele n-au mai reintrat în „biblioteca de texte benjaminieni” a acestuia.

referință creditabilă și doar datorită faptului că, spre deosebire de editorii operelor, el avusese ocazia să citească textele înainte ca ele să se piardă.

În august 1921⁵⁸, Benjamin încă nu primise înapoi „Adevăratul politician”, însă pare deja a fi modificat planul din anul precedent. Finalizarea „Politicii” ar solicita nu completarea a „una sau două” secțiuni, ci doar a uneia, despre care aflăm că e proiectată să fie mult mai voluminoasă decât cele realizate. Din păcate, nu avem nici o indicație cu privire la tematica pe care o avea în vedere pentru această secțiune. Mai mult decât atât, începând cu vara lui 1921, Benjamin e din ce în ce mai absorbit de proiectul editării revistei *Angelus novus*⁵⁹ – și, în acest context, pierde interesul pentru problematica politicului, probabil determinată și de indiferența diverșilor editori față de secțiunile deja completate.

Alte încercări de a publica eseul despre „Adevăratul politician” survin abia în 1923. Probabil și din considerente financiare (pe lângă acela, oricum firesc pentru un tânăr căutând afirmarea în mediul academic, de a publica) Benjamin propune textul pentru revista proiectată de Martin Buber. După cum îi relatează lui Hans Christian Rang⁶⁰, bun prieten al său și, de altminteri, unul din animatorii acestui proiect (ce se va realiza, însă, abia după moartea sa timpurie), și această încercare îi pare ca fiind complet lipsită de perspective. O lună mai târziu, Benjamin caută să obțină sprijinul lui Buber pentru primirea aceluiași text într-un volum omagial coordonat de Gottfried Salomon-Delatour. Buber este rugat să înainteze manuscrisul (adnotat) unui anume dr. P. Frank, probabil unul din responsabili întreprinderii.⁶¹ Lui Salomon-Delatour îi scrie o lună mai târziu, aflând ulterior și că lucrarea sa a ajuns în cele din urmă la destinație. Aprecierea pozitivă a acestuia cu privire la material nu aduce, însă, sperata acceptare spre publicare.

Insistența lui Benjamin este demnă de luat în considerare, cu tot cu amestecul ei ștrengăresc cu autoironia. Încăpățânarea sa de a pomeni de acest eseu, în condițiile în care politețea sa chinezească⁶² pare a solicita, dimpotrivă, contrariul seamănă, uneori, cu identificare cu o parolă amuzat-dezabuzată. Deja în relații mai bune și mai strânse cu Salomon (care mijlocea deja de mai bine de un an eforturile lui Benjamin de a duce la bun

⁵⁸ Scrisoarea # 289 din 4.08.1921, GB II: 177.

⁵⁹ În ciuda energiei și entuziasmului inițial, revista va rămâne în stadiul de proiect, motive financiare ducând până la urmă la abandonarea prematură a planurilor.

⁶⁰ Scrisoarea # 370 din 28.09.1923, GB II: 352

⁶¹ Scrisoarea #374 din 26.10.1923, GB II: 360.

⁶² Klaus Garber, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*.

sfârșit intenția de habilitare la Universitatea din Frankfurt⁶³), Benjamin aduce aminte *un an mai târziu*⁶⁴ de proiectul volumului din urmă cu un an, strecurând o întrebare și despre materialul pe care îl propusese, anume dacă Salomon ar fi găsit „un loc și adevăratului (era cât pe-aici să scriu: săracului) politician”. Răspunzând unei contra-întrebări a acestuia, Benjamin detaliază lucrările din „arsenalul scrierilor sale politice”⁶⁵. El ar cuprinde „numai „Adevăratul politician” și „Critica violenței”. Mai există însă și o serie de aforisme interesante pentru o a treia lucrare planificată, dar pe care m-am decis să le public ca atare. Și nici n-aș putea să vă dau, în acest moment, versiunea pentru tipar.” - Fragmentele despre care e vorba aici sunt, fără îndoială, aforismele din ceea ce va deveni *Einbahnstraße*, mai cu seamă „*Feuermelder*” (Alarmă de incendiu) (GS IV.1: 122), în care, cel mai probabil, Benjamin preia din notițele sale anterioare.

Interesul lui Salomon în legătură cu alte texte pe tema politicului nu poate să ne înșele. Ipoteza că acesta nu găsea corespunzător primul text primit, însă ar fi fost dispus să discute despre înlocuirea acestuia cu un altul – fie și doar pentru a trage de timp, ca variantă politico-academică de a (nu) formula un refuz - pare destul de la îndemână. Oricum vor fi stat lucrurile și care va fi fost și în acest caz motivația lui Salomon-Delatour, „săracul politician” nu va apărea. În legătură cu celelalte texte care ne interesează aici, el îi scrie lui Scholem că a propus recenzia *Spiritului utopiei* aceleiași publicații de sub egida Editurii Cassirer în care aștepta să îi apară, în cursul verii, și prima parte a lucrării de habilitare (în legătură cu care, în acel moment, Benjamin era deja în situația de a se agăța de un pai).⁶⁶ Acesta este ultimul moment în care mai aflăm ceva despre aceste texte, ele dispărând apoi, în circumstanțe neclare. În afara pierderii variantelor finale, pe care trebuie să o constatăm ulterior, aflăm că, în urma călătoriei din Corsica din anul 1927, Benjamin pierde „un dosar cu manuscrise de neînlocuit”, care cuprindea „munca de ani de zile în pregătirea „Politicii”, prima versiune a „Einbahnstrasse” precum și alte diverse fragmente” (GB III: 281).

*

⁶³ Burkhardt Lindner, „Habitationsakte Benjamin. Über ein akademisches Trauerspiel und über ein Vorkapitel der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno) in Histoire scientifique de la Philosophie.”, *Lili. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik Göttingen*, vol. 14, nr. 53-54, 1984.

⁶⁴ Scrisoarea # 426 din 29.12.1924, GB II: 519-521.

⁶⁵ Scrisoarea # 428 din 24.01.1925, GB III: 9-10.

⁶⁶ Scrisoarea # 437 din 20-25.05.1925, GB III: 37-38.

Rezultatul acestei minuțioase investigații este cel puțin dezamăgitor. Avem toate motivele să credem că Benjamin redactase, în anii 1919-21, versiunile finale a două secvențe importante ale eseului dedicat politicii, „Adevăratul politician” și „Critica violenței”, și strânsese suficient material pentru o a treia (indiferent de versiunea cea mai credibilă a conținutului acestora). Din toate aceste eforturi, avem la dispoziție doar textul publicat al „Criticii violenței”, și vreo câteva alte fragmente de mici dimensiuni, scăpate ca prin minune. Mai mult decât atât, recenzia la *Spiritul utopiei* lipsește la rândul ei, ea constituind, cu o bună aproximare, prima confruntare a lui Benjamin cu problematica filosofică a politicului, și care, dacă ar fi fost disponibilă, ar fi putut, cine știe, să ofere informații însemnate în încercarea de a reface parcursul gândirii acestuia. Neplăcut este și obiceiul lui Benjamin de a se abține în corespondența sa de la exprimări, fie și sumare, cu privire la textele sale, preferând aproape de fiecare dată (cel puțin în anii aceștia), fie să atașeze textele finalizate, fie să invite la conversații - dacă nu cumva le anunță tematica și conținutul prin aluzii greu de urmărit.

Totuși, corespondența oferă câteva detalii interesante. Pe baza acesteia putem reface bazinul de inspirații din care se alimentează reflecția politică a lui Benjamin (așa cum am căutat să o facem, schematic, în paginile de mai sus) și confirmă, la nivel generic, al istoriei intelectuale, asumția exegezei în legătură cu orientarea generală a „Politicii” în contextul intelectual al perioadei și al mediilor frecventate, în acea perioadă, de gânditorul german: *Politica benjaminiană este de factură mesianică*. Însă aceste indicații nu sunt mulțumitoare pentru investigația noastră, care ar fi beneficiat mult mai mult din confruntarea efectivă a textelor cu contextul, și care își propune să facă dintr-o calificare exterioară una definitivă, internă.

Revenind la informațiile care pot fi extrase din corespondență, mai surprinde faptul că, după întoarcerea spre marxism a lui Benjamin, ale cărei semne se vestesc încă din 1924, nu avem de-a face cu o accentuare a necesității de a relua tematica politică din 1919-21. O singură referire există în sensul necesității de a relua vechile proiecte, dar ea nu se referă numai la „Politică”, și este atât de generală, încât pare spusă cu jumătate de gură. Această scădere a interesului este la rândul ei interesantă, și ar permite speculații și interpretări fertile (asupra unora din ele urmând, de altfel, să revenim).

Suntem puși, astfel, în situația de a căuta prima dată acolo unde am merge abia pentru confirmarea unor interpretări, respectiv la celelalte texte corespunzătoare perioadei,

precum și la fragmentele nepublicate care s-au păstrat. Acest demers este salutar însă cel puțin într-un punct, respectiv cel care privește secțiunea „Teleologiei fără scop final”, care vizează, cum o lasă să se întrevadă deja titlul, o confruntare cu anumite doctrine ale timpului istoric. După câte se pare, această secțiune nu a primit niciodată o formă. Putem însă utiliza, în locul ei, un fragment care are, el însuși, o întreagă istorie, și care ar fi putut de unul singur să asigure celebritatea postumă a lui Benjamin. Este vorba de *Fragmentul teologic-politic*, un text care, după exprimarea editorilor *Operele complete*, deși considerat fără rezerve ca fiind una din cheile de boltă ale gândirii benjaminienne, a dat naștere unor aprinse discuții cu privire la datarea acestuia (GS II.3: 946).

După cum se cunoaște îndeobște, titlul nu-i aparține lui Benjamin, ci a fost sugerat de Adorno. Mai puțin cunoscută e mis-datarea acestuia de către Adorno, victimă, din câte se pare, a uneia din glumele livrești ale autorului. În cursul ultimei lor întâlniri, de la San Remo, în iarna 1937-38, Benjamin îi prezintă fragmentul lui Adorno, calificându-l drept „cel mai nou dintre noutăți” (*das Neueste vom Neuen*) – de aici provenind convingerea lui Adorno în datarea sa ca fragment din ultima perioadă a activității prietenului său. Însă atât Tiedemann, cât și Scholem indică drept perioadă a creării acestuia anii 1920-1921. Primul, din motive filologice, al doilea, din aprecieri mai generale, pornind de la extraordinara sa familiaritate cu întreaga creație benjaminiană. Un argument în plus în favoarea acestei datări este și referința la *Spiritul utopiei*, care constituise o preocupare importantă în anii 1919-1920, pe lângă terminologia pe care Scholem o consideră specifică perioadei de tinerețe indicată. În ciuda caracterului ei eronat, în favoarea datării adorniene se pot aduce argumente care merg dincolo de elementul anecdotic. În fapt, putem infera că ceea ce surprinde este similaritatea aparentă a unor concepte utilizate în *Fragment* și în ultimul text benjaminian, „Despre conceptul de istorie”. Avem în vedere aici în primul rând cel de mesianism. Desigur că diferența dintre schemele ontologice din primul și cel de-al doilea text este patentă, dar nu e ușor de explicat în detaliu, rămânând, în plus, senzația persistentă a unei comunicări între cele două perspective. Acesta ar putea fi și motivul pentru care Benjamin își prezintă textul ca fiind unul nou, cel mai nou dintre cele noi: tocmai pentru a sublinia o continuitate în care cel mai vechi e cel mai nou dintre toate, sau, pentru a ne exprima altfel, pentru a sugera, astfel, că, în ultima sa perioadă se vede pus în situația de a recupera și de a recunoaște ca „noi” lucruri gândite cu aproape două decenii în urmă. „Originea este țelul” a lui Kraus îi devenise, de altfel, un motto. Această deplasare a unui text mai vechi într-unul nou, sau într-o nouă configurație a gândirii, face unul din

specificitățile manierei de lucru a gânditorului german. Se pot regăsi, în acest sens, numeroase exemple de auto-citare decontextualizată, „trădătoare”, a intenției inițiale, fragmente reluate care-și mențin stabilitatea doar prin capacitatea lor de a deplasa până la straniețate coerența contextelor în care apar (GS II.3: 948).

Întrebarea care s-ar putea pune este, acceptând argumentele care indică datarea timpurie a textului, dacă acest fragment a făcut parte din corpusul de note destinat „Teleologiei fără scop final”, pe care are aerul de a o sintetiza în abia două pagini. Această ipoteză e greu creditabilă, chiar dacă nu poate fi complet eliminată de faptul că, așa cum știm, în 1927 se pierduseră mai toate notițele lui Benjamin care fuseseră luate în considerare pentru „Politică”. S-ar putea presupune, atunci, că fragmentul ar aparține pierdutei recenzii la Bloch, sau, dacă nu acesteia, atunci măcar „Fanteziei asupra unui citat din *Spiritul utopiei*”, de care se amintește în iarna lui 1920. Editorii exclud această a doua variantă, pe motivul, evident, al lipsei unei referiri directe la textul *Spiritului utopiei*. În ceea ce o privește pe cea dintâi ipoteză, ea este de asemenea puțin probabilă, fără a putea fi pe deplin exclusă. Să amintim că Benjamin își propunea să realizeze o recenzie formal laudativă, în termeni academici, în care să camufleze însă, esoteric, obiecțiile sale la adresa cărții, și că, așa cum îi scrie, aluziv, lui Scholem, critica definitivă urmează a fi făcută în abia nouă rânduri. Să fie, atunci, *Fragmentul* acele „nouă rânduri”? Ar putea fi, dacă ele s-ar referi la teoria cunoașterii, însă, din câte se vede, nu este cazul. Ne vedem siliți să conchidem că *Fragmentul* își datorează supraviețuirea nu atât purei întâmplări, cât mai degrabă aprecierii lui Benjamin însuși cu privire la importanța sa. Ar fi fost greu să se înșele cu privire la calitatea sa, și asupra importanței sale filosofic-asertive. Și mai puțin ar fi putut să se înșele asupra caracterului său finit, definitiv, în forma aceasta, minimală, aforistică. Poate că, atunci, Benjamin selectează și păstrează aceste pagini ca atare, în vederea unei culegeri de eseuri, ca de pildă cea despre care îi scria lui Salomon-Delattre, și despre a cărei realizare se îndoiesc editorii. Această ipoteză însă nu are, până la urmă, nimic extravagant, chiar în lipsa realizării sale. De ce să nu fie posibil ca Benjamin, care lucrează, începând cu 1924, la proiectul unei culegeri de fragmente aforistice⁶⁷, și pare oarecum firesc ca Benjamin să fi luat în considerare, prin contaminare, și această opțiune pentru a „da formă” eforturilor sale de conceptualizare a politicului?

⁶⁷ Ceea ce va deveni, după alte nesfârșite pertractări editoriale și modificări întinse pe ani de zile, *Einbahnstrasse* (Stradă cu sens unic).

Cu această ultimă ipoteză, oricât de failibilă, să conchidem că *Fragmentul teologic-politic* este, oricum, o referință imposibil de ignorat în reconstrucția nu doar a primei concepții asupra politicului a lui Benjamin, ci chiar pentru interpretarea filosofică a mizelor și resurselor concepției sale asupra sferei politicului în ansamblu. Lui i se vor adăuga, în încercarea de a reface ceea ce vom numi „primul sistem teoretic al mesianismului” benjaminian, celelalte texte, de sine stătătoare, din perioada 1919-1924: eseurile publicate „Destin și caracter”, „*Afinitățile elective* de Goethe”, precum și fragmentele nepublicate păstrate. Abia acestea toate, adăugate „Criticii violenței”, vor putea să compenseze, atât cât este posibil, lipsa celorlalte elemente ale „Politicii”.

*

Este însă nevoie, în acest punct, să exprimăm limpede o sugestie tacită din acest excurs: aceea că, în mod definitoriu, chestiunea conceptului de politic la Walter Benjamin nu este o mărunță problemă exegetică. Oare nu găsim încă o dată confirmată ideea că ceea ce-i este cel mai de preț unui gânditor va apărea doar rareori explicit în opera sa? Am arătat că recunoașterea mizei politice a gândirii benjaminienne mobilizează mari resurse în vederea apropierei autorității sale – și aici, evident, este vorba de întregul Benjamin, nu doar de etapa creatoare în care are drept preocupare redactarea unei „politici”. De asemenea, după cum rezultă din eforturile de refacere a corpusului de texte consacrat de Benjamin însuși, nominal, chestiunii politicului, lipsurile acestuia se dovedesc ireparabile, fiind însă prezente, în interiorul acestuia, elemente de excentricitate extrem de neliniștitoare, care fac necesară o trecere în revistă a întregii opere, dată fiind maniera gânditorului însuși de a recircula concepte și teme, uneori la decenii distanță de momentul primei lor formulări – lucru care scoate de multe ori din uz mecanismul comod al periodizării. Este de fapt situația pe care trebuie să o gestioneze și Uwe Steiner⁶⁸, autorul care scrie cu cea mai mare competență exegetică pe acest subiect. În fapt, Steiner este nevoit să urmărească ramificațiile conceptului de politic pe de o parte înainte de 1919, mizînd, just, pe o prezență diseminată dar activă a numeroase motive și convingeri încă și mai timpurii ale lui Benjamin în perioada următoare, și, în același timp, să observe metamorfozele

⁶⁸ Uwe Steiner oferă două texte pe tema politicului la Benjamin (a se vedea bibliografia). Dacă, în cazul celui de-al doilea dintre ele, cuprins în biografia apărută în 2005, este silit de criteriul periodizării să se restrângă la o serie de informații localizate temporal, în primul (2001) care are ca obiect tocmai „politicul” benjaminian, investigarea depășește cu mult granițele formale cerute de exigența unei scrieri biografice, căpătând alura unei reconstrucții a întregii problematice filosofice benjaminienne ca încercare de a rezolva complexul problematic asociat temei politicului.

succesive ale problematicei conținute în nuce în „etapa (nominal) politică”⁶⁹ până în Proiectul pasajelor.

Ipotezele de lucru ale lui Steiner sunt adesea surprinzătoare și elegante, însă par neconclusive. Această impresie se datorează, poate, faptului că liniile de derivă conceptuală pe care le urmărește fie rămân neexploatare de către Benjamin, fie proliferază excesiv. Între embrionar și supraabundență, „adevărata politică” benjaminiană e lipsită de concretețe conceptuală.

Manierei de lucru și rezultatelor lui Steiner, nu i se poate reproșa decât un singur lucru, și anume respingerea din start a unei ipoteze de lucru, respectiv cea a calificării politicii benjaminienne ca fiind de factură mesianică: „Cu privire la juxtapunerea ordinului profan și a celui mesianic, *aș insista în a nu numi* concepția benjaminiană a politicii – mesianică” (subl. ns.).⁷⁰ Lipsindu-se de această ipoteză, U. Steiner are dificultăți în a explicita legătura dintre concepția „abstractă” asupra politicii a lui Benjamin și gama de fenomene corespunzătoare efectiv sferei politicii, și, în subsidiar, de a da seama de evoluția lui Benjamin însuși în marginea angajamentului politic. Într-adevăr, pentru Benjamin, „gândirea⁷¹ și politica se exclud reciproc”, iar încercarea de a „defini politica drept o sferă profană, independentă, în relație cu sfera metafizică a ideilor cuprinde și premisa [elementele] conceperii politicului și a implicării politice”.⁷² Însă legătura „abstractă” dintre cele două sfere nu poate să capete, pur și simplu, forma unei abstracțiuni, fie ea definită ca reținere de la orice formulare a unei sfere a scopurilor acțiunii, ori, așa cum se exprimă Rabinbach, a unei „anti-politici pragmatice”⁷³. Cel puțin nu fără a indica maniera în care aceste două sfere, cea a gândirii și cea a acțiunii comunică în fiecare implicare politică.

Paradoxul cu care se confruntă Uwe Steiner aici, și care își găsește o rezolvare locală, este o formă a vechii probleme a participației. A o rezolva complet, în limitele exegezei benjaminienne, și, dincolo de ea, în ceea ce privește chestiunea actului politic ca atare, presupune intervenția categoriei mediatore a istoriei. Pe de-o parte, aceasta înseamnă reluarea gândirii benjaminienne asupra conceptului de istorie, și, pe de alta, investigarea în

⁶⁹ Uwe Steiner, „The True Politician: Walter Benjamin’s Concept of the Political”, p. 78.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 47, nota.

⁷¹ Steiner are aici în vedere gândirea în accepțiunea sa de facultate a subiectului (*mind*, în engl. în orig.).

⁷² Uwe Steiner, „The True Politician: Walter Benjamin’s Concept of the Political”, p. 85.

⁷³ Anson Rabinbach, „Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism”, *New German Critique*, nr. 34, 1985 citat contrastiv de Steiner.

cadru epocii lui Benjamin însuși, a formei ideatice pe care o capătă această doctrină abstractă asupra politicii, pornind de la premisa centralității caracterului istoric, determinat, al oricărei astfel de doctrine, din orice moment și din orice epocă (și, abia apoi, interpretarea manierei benjaminienne de participare (sau, poate mai precis: de angajare-dezangajată în evenimentele politice ale vremii sale). “Considerarea serioasă a chestiunii angajamentului politic în favoarea comunismului, scrie același Uwe Steiner⁷⁴, este de o relevanță considerabilă pentru dezvoltarea personală a lui Benjamin, dar de o importanță secundară pentru dezvoltarea sa teoretică”. Această formulare trebuie, desigur, aprobată, însă tipic este că Steiner nu reușește să o motiveze suficient. Aceasta e una din problemele pe care le avem în vedere aici.

Evident, aceasta ar fi însemnat prea mult pentru un articol, oricât de cuprinzător, mai ales având în vedere acribia apropiindu-se de omnisciență a autorului. Însă, cu aceste întrebări în minte, trebuie să formulăm, împotriva exegetului german, fie și ca ipoteză de lucru, ca simplă „construcție ajutătoare” ideea că această evoluție a gândirii asupra politicului a lui Walter Benjamin e sinonimă, ori superpozabilă caracterului mesianic al concepției sale, de care nu poate fi despărțită. Putem investiga, astfel, pornind de la „mesianismul politic” benjaminian (sau, poate mai bine: „politicul mesianic”) mai multe piste în căutarea răspunsului la o întrebare care tace asurzitor în corpus-ul de texte benjaminian: cum anume se face trecerea de la gândire la acțiune politică?

Deși are bune motive să se ferească de această sintagmă (mesianism politic) care are defectul de a fi o atribuire vagă ce ascunde accepțiuni radical diferite ale termenilor, ele nu ar trebui să devină atât de repede scrupule, căci se așează în calea refacerii gândirii benjaminienne efort care trebuie să pornească de la sesizarea centralității acestei determinații. Pericolele derivei interpretative, dacă nu chiar de a rata complet, odată cu această calificare, miza gândirii lui Benjamin nu ar trebui să fie, și nu ne va fi, aici, decât imboldul spre o și mai mare vigilență. Iată, așadar, o primă ipoteză pentru continuarea cercetării noastre.

A doua ipoteză pornește de la o derivare „gramaticală” a politicului, necesară pentru reșezarea în sarcina interpretării „ruinelor” politicului benjaminian. Nu ar fi lipsit de interes să căutăm puncte de sprijin pentru cercetarea noastră în modul în care se organizează nu conceptualizarea politicului, ci a două tipuri de politizare: a istoriei și a

⁷⁴ Uwe Steiner, „The True Politician: Walter Benjamin’s Concept of the Political”, p. 78.

artei. Prima, implicită în opera lui Benjamin, poate fi considerată expresia cea mai precisă a ceea ce este și ar trebui să fie orice filosofie a istoriei⁷⁵. A doua, prezentă *expresis verbis* în „Opera de artă în epoca reproductibilității sale tehnice”, trimite spre vasta problematică a experienței, care capătă forma, oricât de diseminată, a unei teorii a elementelor acțiunii politice.

⁷⁵ Termenul e folosit, ce-i drept, într-un context interpretativ ceva mai restrâns, de Horst Bredekamp, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”, *Critical Inquiry*, vol. 25, nr. 2, 1999, pp. 253, 264.

2.2. PE URMELE „ADEVĂRATEI POLITICI” BENJAMINIENE (2): DE LA POLITICĂ LA FENOMENELE POLITIZĂRII

Politizarea istoriei

Metoda politicii mondiale „nu poate fi numită altfel decât nihilism”, sună sentința lui Walter Benjamin, din „Fragmentul teologic-politic” (I:203). Aceasta înseamnă că politica, mondializată, a devenit ubicuă, iar această ubicuitate, acționând „metodic”, aduce cu sine distrugerea realității. Dar cum să ne reprezentăm această „sarcină” a politicii de a aduce sfârșitul? În același loc, Benjamin ne indică faptul că această sarcină este aceea de a organiza fericirea. Nimic surprinzător, în cele din urmă, în această definiție. Contextul în care apare este cel care schimbă lucrurile, în care ni se sugerează că, în imanență, acționează principiul unei *restitutio in integrum* în sens temporal (fericirea), un corespondent profan al adevăratei *restitutio*, care este nemurirea. Metoda politicii este, așadar, aceea de a organiza conform acestui analogon al nemuririi, fericirea, analogon-ul eternității, adică timpul. Timpul este luat în stăpânire de către politică, geneza categoriilor temporalității se suprapune cu cea a apariției organizării fericirii. Istoria este, atunci, una din metodele politicii. Istoria, se poate spune, este politizată.

Istoria, ca metodă a politicii, constituie unul dintre motivele centrale ale gândirii benjaminienne. Apariția acestui gând benjaminian, în jurul lui 1920, poate fi pus în legătură cu ultimul său text, „Despre conceptul de istorie”, două decenii mai târziu. Dacă, așadar, istoria este politizată, metoda istoriei însăși este cea care trebuie să fie chestionată, căci evenimentele (ca evenimente istorice) nu au oricum nicio semnificație și nicio eficacitate decât ca instrumente ale politicii. O nouă metodă istorică, ar fi, poate, capabilă, să răspundă într-un alt mod, exigenței mesianice care supraveghează politicul și timpul deopotrivă.

De aceea, în Teze, Benjamin își concentrează toate eforturile pentru a demantela citadela istoricismului, în care nu vede altceva decât ultima formă a nihilismului, și a face loc unei contra-istorii, a nefericirii și a mântuirii, nu a fericirii și a trecătorului, căreia îi dă numele de materialism istoric.

„Tradiția celor oprimați ne învață că „starea excepțională” în care trăim nu este excepția, ci regula. Trebuie să ajungem la o concepție a istoriei care să-i corespundă.” (Teze, VIII, I:197)

Co-prezența fericirii și a nefericirii, a pericolului și a șansei mântuirii, faptul că reușita ca și eșecul sunt dependente de o articulare politică, iar nu strict cognitivă a trecutului istoric se ivește de peste tot din Teze:

„A articula istoric trecutul nu înseamnă a-l cunoaște „așa cum a fost el de fapt”, ci, mai curând, a reține o amintire așa cum te străfulgeră în momentul unei primejdii. Materialismul istoric vrea să rețină acea imagine a trecutului care se impune, fără ca el să o știe, subiectului istoric în momentul primejdiei. Primejdia privește existența tradiției și pe cei care o receptează. Atât pentru cea dintâi, cât și pentru cei din urmă, constă în transformarea lor în instrumente ale clasei conducătoare. În fiecare epocă trebuie făcută încercarea de a îndepărta tradiția de un conformism care este pe punctul de a o copleși. Mesia nu vine doar ca mântuitor, vine și ca biruitor al lui Anticrist. Numai acel istoric care are convingerea că nici morții nu vor fi în siguranță în fața dușmanului, dacă el învinge, va avea darul să reaprindă scânteia speranței (...).” (Teze, VI, I: 196-197)

Ceea ce constituie substanța gândirii benjaminienne, așadar, este aducerea la suprafață a acestei relații între politică și timp, a istoriei ca spațiu al politicului, pe două direcții: evoluția metodologiei istoriei ca evoluție a metodei nihilismului, și investigarea posibilităților de a întrerupe această legătură, ce transformă lumea într-un imperiu al disperării. Politizarea timpului (timpul ca timp politic *per se*) și politizarea istoriei ca efort de inversare a ancilarității istoriei față de acțiune, sunt cele două direcții în care vom putea vedea dezvoltându-se gândirea benjaminiană asupra politicului.

Politizarea artei

Dacă metoda politicii mondiale, nihilismul, se retrage în categoriile istoriei, eficacitatea acesteia în ordinea profanului depinde de căile de transmitere, și, deci, de permanentizarea sa ca fundament al realului. Această funcție îi revine artei. Artă expune, exprimă și confirmă unitatea unei epoci istorice, prin aceea că reprezintă factorii de stabilitate a unei percepții senzoriale dată odată cu modul de existență al comunităților umane (Opera de artă, III: 111). Funcția socială inițială a artei (pe care Benjamin o denumesc aură) se împlinește în ritual (Opera de artă, IV: 112, și V: 113-114), iar forța ritualului de a impune și de a confirma un status quo ontologic depinde de tradiție. La rândul ei, dinamica tradiției stabilizează la toate nivelele istoria, și, astfel, politicile fericirii. De aceea operele de artă preiau din cult ca proprii atribute precum autenticitatea și unicitatea, pe care le conservă la nivelul producției și al receptării. Artă auratică nu este doar un produs al cultului, este

succedaneul acestuia. Ea devine astfel parte a aparatului politic, acționând la cel mai important nivel cu putință, în organizarea experienței.

Faptul că percepția, și, astfel, experiența, demonstrează o evoluție dependentă de epoca istorică (deci, cu alte cuvinte: de politic) nu ar putea să ne surprindă. Asemenea ipoteze au fost formulate în destule rânduri înaintea gânditorului german. Mai interesant este modul în care Benjamin mizează pe dinamica tehnicii încorporate în artă pentru a arăta că, la fel cum istoria nu poate fi determinată în totalitate de politicile fericirii, și ea este capabilă să se desprindă de rolul pe care îl joacă în cadrul aceluiși angrenaj al nihilismului, și, astfel, să facă posibilă schimbarea, nu doar să o anticipeze. Evoluția istorică a mijloacelor de reproducere duce la disoluția aurei, și „[f]aptul că opera de artă nu poate decât să-și piardă aura când nu mai îndeplinește nici o funcție rituală este de o importanță hotărâtoare” (Opera de artă, IV: 114). Disoluția aurei produce, crede Benjamin, „răsturnări și la nivelul funcției sociale a artei. În loc să se întemeieze pe ritual, ea se întemeiază, de acum înainte, pe o altă practică – politica.” (Opera de artă, IV: 113)

Cum să înțelegem acest lucru? Nu era, oare, arta, deja, în sfera politicului? Fără îndoială că da. Însă odată cu intrarea „în epoca reproducerii mecanice (...) pentru prima oară în istoria universală, opera de artă se emancipează de existența parazitară pe care i-o impunea rolul ei în ritual” (Opera de artă IV: 113). Adorno credita arta cu o capacitate de a face rezistență realității, de a aduna și a canaliza potențial utopic, și nici el nu este primul care se referă astfel la artă. Dar ceea ce are în vedere Benjamin este ceva mai mult decât această reafirmare a funcției sociale utopice a artei. Politizarea artei nu este reductibilă la atât. Intrarea artei în mod explicit în sfera politicului deschide drumul unei critici angajate a artei auratice ca instrument al dominației, și, mai mult decât atât, deschide calea reflecției cu privire la un nou mod (ne-auratic?) de compunere a experienței, care să fie pumnul strâns al politicii eliberării. O nouă politică, cea adevărată, are nevoie de o nouă istorie și de noi forme ale experienței umane, care să conducă, aici, în imanență, spre orice ar putea să fie o nouă lume.

Orice reluare a conceptului benjaminian al politicului trebuie să răspundă acestor sarcini pe care le impun fenomenele politizării. Pentru a nu fi repetare caricaturală a unei speranțe greșit plasate, regândirea politicului benjaminian trebuie să chestioneze tocmai această speranță și să aibă curajul de a înfrunta încă o dată eșecul și dezamăgirea produse de întârzierea noii lumi.

2.3. RECONSTRUCȚIA CONCEPTULUI BENJAMINIAN AL POLITICULUI: EXPERIENȚĂ – MESIANISM – POLITIC

Proiectul unei filosofii viitoare depinde, deja la „primul” Benjamin, de refacerea unui concept mai înalt al experienței decât cel al kantianismului și al iluminismului. Printr-o mișcare implicită, de o mare profunzime filosofică, Benjamin renunță la vechea ierarhie a disciplinelor filosofice moderne, propunându-și să indice dependența construcției transcendente a cunoașterii de investigații ce erau considerate secundare, ca teme ale filosofiei culturii. Conceptul modern de experiență depinde de formele istorice determinate ale dialecticii om-natură, iar nu de o teorie a cunoașterii științifice cu valoare peremptorie. În critica imanentă a fizionomiei culturii se vor putea regăsi, chiar dacă pe o cale mai anevoioasă, elementele doctinare (în sensul unei *Lehre*) ale politicii viitoare.

Experiența: expresie a dialecticii om-natură

Experiența este modul în care omul ajunge la natură și natura ajunge la om, expresie a dialecticii om-natură. Experiența, iar nu limbajul, este mediul în care trăiește omul. Ea este mereu un „a spune noi” (*“Wir”-sagen*), însă aceasta înseamnă, în primul rând, „a face un noi”, și abia într-un al doilea moment, prin întregul ei sistem de medieri, de forme istoric determinate, șamd., maniera de păstrare și consolidare a unui „noi”, prin permanentizarea unor funcții ai acestuia pe calea transmiterii, comunicării, și (din nou) a acțiunii.

Momentul cel mai tensionat al dialecticii formelor experienței este concentrat, la Benjamin, în expresia cheie a disoluției auri. În acest această expresie se concentrează focal lungul moment al „tregerii” de la experiența estetic transmisibilă la cea tehnic reproductibilă. Dacă, pe urmele gânditorului iudeo-german, am numi-o pe cea dintâi o experiență „auratică”, rămâne încă discutabil dacă, odată cu dezvoltarea tehnicilor reproducerii, ea este înlocuită de o experiență „non-auratică”, sau dacă nu cumva noii maniere de structurare a raporturilor ontice dintre om și lume i-ar fi mai potrivită desemnarea „post-auratică” sau „anti-auratică”, sau altminteri.

Devine în acest moment decisivă întrebarea dacă experiența, datul empiric, poate să se organizeze altfel decât pe aliniamentele cunoscute ale cultualului (în termenii lui Benjamin) adică ale sancționării (chiar dacă nu fără fisuri) unor succedanee ale metafizicii prezenței (în termenii lui Derrida). Dacă, așa cum spera încă Benjamin, masificarea tehnică

a experienței, deschide această numită nouă posibilitate, atunci revoluția scapă retoricii misticoide a actului pur. Dacă, pe de altă parte, așa cum caută să o arate, cu argumente, poziția celor mai mulți membri ai Școlii critice în cursul dezbaterii dintre cultura înaltă și cea de masă, aceasta din urmă nu e decât o conservare tehnică a actualizării statu-quo-ului „ca perdea de fum” (Adorno), atunci, desigur, revoluția nu e decât reîntoarcerea identicului, și, în esență, rabatabilă în planul modei (care, nu-i așa, conține la rândul ei elemente mesianice).

În calitate de ethos ce se confundă cu dinamica experienței nedreptății, mesianismul trebuie și poate fi politica adevărată, în măsura în care ea se adecvează pe contexte de fiecare dată istoricește determinate de efectele de dominație provocate de dialectica om-natură. Prin urmare, în vederea regândirii conceptului de politic este necesară refacerea mesianismului laic benjaminian în totalitate și la toate nivelele acestuia.

Benjamin și mesianismul modern iudeo-german

Urmând o structurare generică a mesianismelor, este necesară, cu ajutorul orientării provizorii a ideii mesianice în iudaism (Scholem) refacerea sistemului teoretic al mesianismului benjaminian, și, succesiv, refacerea dispozițiilor motrice-fantastice (Bloch) ale acestuia.

Sumarizând, problema mesianismului laic la Walter Benjamin și, prin extindere necesară, al generației iudeo-germane interbelice, trebuie refăcută din două perspective.

(1) Din perspectivă „analitică”, orientată de interesul refacerii istoriei spirituale a mesianismului profan iudeo-german interbelic în calitatea sa de formă paradigmatică a fenomenului cultural-politic modern al mesianismului, sunt necesare refacerea schemei mesianismului iudaic și lămurirea unor aspecte intens discutabile asupra versiunii lui Scholem cu privire la idea mesianică. Apoi urmarea, în manieră exegetică, a celor trei sisteme teoretice ale mesianismului ale lui Walter Benjamin, respectiv cel asociat forței mesianice tari (în Critica violenței, Fragmentul teologic-politic și alte texte conexe perioadei sale timpurii de creație, în care am căutat și urmele „adevăratei politici”), cel orientat de tematizarea incapacității de a decide (*Entscheidungsunfähigkeit*) din „Originea dramei baroce germane”, respectiv intervenția „forței mesianice slabe” (din schița materialismului istoric benjaminian al „Conceptului de istorie”) pe care o punem ca laitmotiv al eforturilor sale teoretice de după 1927 . Și, în cele din urmă, refacerea ethos-

ului mesianic benjaminian așa cum rezultă el din *personalia*: muțenia, neimplicarea, dezamăgirea, disperarea, speranța utopică, melancolia.

Această refacere a biografiei intelectuale benjaminienne este menită să aducă argumentele necesare susținerii ideii că Walter Benjamin este un exemplu tipic al intelectualului mesianic, pe care îl încorporează și biografic, nu doar filosofic.

(2) Din perspectivă tematic-constructivă, utilă observațiilor ulterioare privind fizionomia actuală a culturii, este necesară o trecere în revistă a temelor și disputelor intelectuale ale perioadei interbelice, care îngăduie conturarea efectivă a acestui ethos mesianic difuz. Se numără aici dezbaterile și resituările conceptuale și culturale cu privire și față de cultura maselor, sensul conceptual și relevanța politică a utopiei, a crizei, a revoluției, problema evreiască, rezistența față de sistemele politice constituite, etc.

O a treia perspectivă, deja anunțată, capătă forma unor observații privind influența ethos-ului mesianic în secolul al XX-lea. Mesianismele capătă relevanță ca fiind poate singura linie de refacere, oricât de failibilă, a „tradiției celor oprimați”, pornind tocmai de la „experiența” lor nemijlocită. Analizarea a ceea ce am numit „fizionomia post-auratică a culturii” constituie punctul de ancorare în real (adică în actual) a teoriei critice, ca atare. Recuperarea gândirii benjaminienne, pe direcția reconstituirii unui praxis politic necesarmente mesianic (în sensul căruia i s-a restituit demnitatea mai sus) necesită investigarea formelor actuale de supraviețuire a mesianicului. Doar anumite aspecte ale acestei probleme vor putea fi discutate, având în vedere orientarea de ansamblu a lucrării.

3. POLITIZAREA ISTORIEI: MESIANISMUL PROFAN BENJAMINIAN

3.1. MESIANISM ȘI POLITIC (1): PENTRU CONFIRMAREA ISTORIC-INTELECTUALĂ A MESIANISMULUI MODERN IUDEO-GERMAN AL „GENERAȚIEI 1914”

Es will um uns anders werden. (Bloch)

Ideea mesianică, în forma în care ea se prezintă în prima jumătate a secolului al XX-lea, este punctul de sprijin al pârghei care este, pentru Walter Benjamin, conceptul de politic.

Urmărirea ipotezei imersiunii mesianice a concepției benjaminieni asupra politicului poate deveni rodnică în efortul de actualizare a acesteia doar dacă refuză să vadă în această trăsătură o simplă calificare, un pasiv de contabilizat. Pentru evoluția gândirii sobre și treze a lui Benjamin, pentru profilul său intelectual și uman deopotrivă, mesianismul nu este, oricum, un astfel de pasiv – ci o exigență vie⁷⁶. La fel stau lucrurile – și aceasta nu are nimic întâmplător! – și în cazul congenerilor lui Benjamin. Pentru întreaga generație intelectuală a celor două războaie mondiale, mesianicul este, indiferent de forma pe care o capătă, o referință stăruitoare. Marile minți ale unei epoci, amintește Taubes, ajung, ghidate de un soi de necesitate dictată de contingenta istoriei, să reflecteze asupra aceluiași probleme.

Această observație a înrudirii spirituale în angajarea într-o aceeași problematizare a realității istorice îl aduce pe Anson Rabinbach⁷⁷ la ideea de a documenta ceea ce el numește ethos-ul mesianic al generației iudeo-germane a primei jumătăți a secolului al XX-lea, deschizând astfel un nou capitol în istoria spirituală a perioadei. Nu este o opinie izolată, și nici nu ar putea să fie, aerul de familie care pare să înconjoare membrii acestei generații, în ciuda marilor deosebiri dintre ei, a fost observat de mai mulți cercetători. M. Löwy⁷⁸, de exemplu, investighează de mai bine de două decenii sfera acestor fenomene

⁷⁶ Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft: gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, 2, Wilhelm Fink Verlag, 1996.

⁷⁷ A. Rabinbach, „Between enlightenment and apocalypse: Benjamin, Bloch and modern German Jewish messianism”, *New German Critique*, nr. 34, 1985.

⁷⁸ Michel Löwy, „Messianism in the Early Work of Gershom Scholem”, *New German Critique*, nr. 83, 2001; „JSTOR: New German Critique, No. 20 (Spring - Summer, 1980), pp. 105-115”,

spirituale, în care impune, aproape de unul singur, opinia informată asupra acestei probleme în spațiul cultural francez. Norbert Bolz⁷⁹ analizează „extremismele filosofice ale perioadei interbelice din Germania, trasând linii de continuitate și discontinuitate între concepțiile celor mai marcante personalități intelectuale ale perioadei. Lista exemplurilor poate continua; ne-am referit aici însă cu precădere la problematizările aparținând mai degrabă istoriei spirituale și intelectuale, și mai puțin istoriei doctrinelor politice, ori la istoria filosofiei continentale a secolului al XX-lea.

Mesianismul difuz al generației intelectuale despre care vorbim se suprapune, în epocă, cu „mesianismele politice”, „filosofiile” care dau naștere democrațiilor totalitare care își fac loc pretutindeni în Europa. Conceperea mesianismelor politice ca filosofii care informează constructele ideologice și structurale ale sistemelor totalitare îi aparține lui J.L. Talmon⁸⁰. Evident, ceea ce are în vedere prin această expresie Talmon este o anumită reprezentare structurată asupra realității sociale și asupra realității în ansamblu, pe care am putea-o numi, cu un termen mai potrivit, ideologie.

Într-adevăr, mesianismul acestei generații intelectuale a fost adesea pus în legătură cu evoluția mișcărilor anarhiste, socialiste, marxist-comuniste și sioniste. M. Löwy trasează genealogia libertarianismului din mediile intelectuale iudeo-germane, indicând spre mesianism ca sursă a acestuia. Angajarea în mișcări politice de stânga, mai mult sau mai puțin radicală a fost adesea pusă în legătură cu o viziune de factură apocaliptic-mesianică, iar, în cazul sionismului, discuțiile privind recuperarea și utilizarea, în cadrul diferitelor grupări din interiorul acestuia, a mesianismului iudaic nu a încetat nici în vremurile mai recente.⁸¹ Se pune întrebarea, mai întâi, dacă aceste două zone de utilizare a sintagmei mesianism sunt complet superpozabile. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci tocmai strategia neimplicării politice, refuzul participării la real ar sta, mai degrabă, ca o atitudine vădit anti-mesianică, și ar genera o graniță între gânditorii totalitari și cei anti-totalitari, distrugând, astfel, din interior, ipoteza noastră de lucru. Atunci recuperarea în sânul

<http://www.jstor.org/discover/10.2307/487708?uid=3738920&uid=2&uid=4&sid=21102549288247>, data accesării 13 august 2013.

⁷⁹ Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Kriegen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1989.

⁸⁰ Jacob Leib Talmon, *Political Messianism: the romantic phase*, Praeger, 1961; H.O. Seitschek, *Politischer Messianismus: Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluss an Jacob Leib Talmon*, vol. 26, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2005.

⁸¹ Cu privire la mesianismul iudaic modern, se pot consulta studiile lui J. Marcus, „Modern and ancient Jewish apocalypticism”, *The Journal of religion*, vol. 76, nr. 1, 1996; C.I. Waxman, „Messianism, Zionism, and the State of Israel”, *Modern Judaism*, vol. 7, nr. 2, 1987; pentru o orientare generală, GS Rosenthal, „Messianism Reconsidered”, *Judaism*, vol. 40, nr. 160, 1991.

tradiției stângii militante a lui Benjamin n-ar fi nimic altceva decât o instrumentare împotriva lui însuși a lui Benjamin, o încolonare asemănătoare, de pildă, cu misticizarea lui Nietzsche de către național-socialism. Împotriva unor astfel de suprapuneri, trebuie să afirmăm, cu Löwy⁸², că mesianismul generației intelectuale interbelice este *anterior* ordonării sale politico-ideologice. Ceea ce numește „filosofie” Talmon ar presupune un transfer simbolic nemijlocit din sfera gândirii în sfera politicii. Or, dacă repetarea structurilor simbolice ale religiilor în sfera (doar formal secularizată) a politicului, a întemeierilor și refundamentărilor normative ale etatico-juridicului este o practică cât se poate de curentă, decelabilă prin situarea la nivelul ideologiilor democrațiilor totalitare (și a tuturor ideologiilor politice în ansamblu, chiar), suprapunerea registrelor religios și politic nu este în nici un caz completă, cum nu este, de altfel, nici cea dintre gândire și acțiune. Deși presupusă ori chiar impusă cu violența unei voințe, a unui *Trieb* al totalizării structural simetric în gândirea metafizică și în proiectele totalitare, această suprapunere nu e, și nu poate fi completă, în forma unei fundamentări unice și exclusive a imanentului pe un adevăr peremptoriu sau transcendent. Voegelin⁸³ care ia drept premisă a cercetărilor sale asupra politicului această premisă, cumva contra curentului raționalist mizând pe o completă secularizare a vieții publice, indică o intersectare a celor două sfere, fără a vorbi însă de o suprapunere, și lăsând, oricum, în vederea unor analize punctuale, a manierei în care aceste suprapuneri au loc, în care vede în acțiune un transfer de material simbolic.⁸⁴ Această anterioritate a gândirii mesianicului nu e una conceptibilă cauzal sau temporal, ci e una care vizează tocmai spargerea unității imanente a politicii, în afirmarea unei diferențe tari între politic și politică.

Mesianismul concepțiilor asupra sferei politice pe care le avem în vedere nu este, așadar, pur și simplu o politică mesianică, adică mesianism politic în sensul avut în vedere de Talmon. Dar aceasta nu înseamnă, iarăși, că între acestea nu ar exista nici un fel de legătură. Presupunem, mai degrabă, că reflecția asupra prezentului și a realităților politice duce la re-formularea unor opțiuni filosofice, care sunt aici la fel de importante ca și opțiunile strict legate de angajamentul sau refuzul angajamentului politic.

⁸² Michael Lowy, „Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)”, *New German Critique*, nr. 20, 1980, traducere de Renee B. Larrier.

⁸³ Eric Voegelin, *Die politische Religionen*, Peripatetik, Fink, München, 2007.

⁸⁴ A se vedea și Paul Tillich, *Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker*, Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik Berlin, Gebrüder Weiss Verlag, Berlin, 1951.

Prin această observație care separă ideologiile politice constituite sau în curs de constituire ale perioadei interbelice de structurile atitudinale ale generației intelectuale contemporane acestuia nu este încă pe deplin asigurată independența, în câmpul fenomenal al unei istorii spirituale și intelectuale specificitatea acestei generații. Rămân încă de rezolvat trei probleme: mai întâi, cea a delimitării sale, apoi cea a genezei și, în al treilea rând, a supraviețuirii acesteia.

Origini și delimitări ale mesianismului modern iudeo-german

Originea mesianismului modern iudeo-german este o chestiune spinoasă, greu de descifrat. Ideea mesianică este patrimoniu comun al moștenirii iudaice și creștine. Putem noi, astăzi, să decidem în favoarea unei separări între o linie iudaică și una creștină, acționând în grupuri separate ale intelighenției interbelice, așa cum o face Scholem? Sau, așa cum pare a proceda Taubes, ar trebui să gândim laolaltă, în cadrul versiunilor filosofice ale escatologiei occidentale, cele două curente? Să decidem în favoarea unei opțiuni în defavoarea celeilalte, ar însemna, deja, acceptarea unor presupoziii care merg dincolo de interesul trasării coordonatelor unei generații intelectuale. Mai degrabă ar fi cazul să afirmăm că această problemă ține de nucleul problematic al ideii mesianice, așa cum este el prelucrat de către intelighenția germană interbelică, și că, în cadrul ei, apare această separare, în unele cazuri mai clar, în altele, dimpotrivă, ea rămânând indecisă. În cadrul primei opțiuni s-ar număra Scholem însuși, partizanul unei separări nete între mesianismul de factură iudaică și versiunea sa creștină, sprijinită, din partea cealaltă, poate, de concepția de profunzime a unui Carl Schmitt, în vreme ce, pentru a doua posibilitate, avem, de pildă, prolixitatea unui Ernst Bloch. Desigur, în privința acestei probleme există încă multe alte opțiuni de luat în considerare, cum ar fi, spre exemplu, poziția adoptată de Hermann Cohen. Interesant și de luat în seamă este faptul că această problemă a delimitării preocupă în special intelectualitatea de origine iudaică, indiferent de opțiunile fiecăruia în această chestiune. Tot de interes este și argumentarea inversă a trăsăturii mesianice a intelighenției iudeo-germane, prin aceea că ea refuză, ori nu e capabilă să-și recunoască un aer de familie, membrii ei nealcătuind niciodată un grup – conform unui principiu al aglutinării și recunoașterii individualității sale prin validarea efectivă a unei axiomatici mesianice.

În ce constă, așadar, originea mesianicității generației intelectuale a Germaniei interbelice în ansamblu? Probabil că în nimic altceva decât în încercarea de a rezolva noile aporii ale acțiunii politice pornind de la ideea mântuirii, și, evident, rezolvarea problemei

translatabilității principiului salvării într-o formă sau alta a participării politice. În acest sens, putem afirma că un *mesianism modern* informează în bună măsură reflecția social-politică a inteligenței germane, fie ea protestantă, catolică ori iudaică, fără ca prin aceasta să capete o consistență mai pregnantă decât a altor generații. Rămâne, așadar, să arătăm că, în secolul în care zeci de pseudo-mesia umblau, desculți, în stradă, propovăduind apocalipsa iminentă și chemând la reformarea radicală a spiritului și a societății⁸⁵, în care conceptul de utopie se transformă, dintr-o expresie indicând fabulații literare sau politice într-un element necesar al progresului social, argumentul unui „împrumut” din sfera reflecției teologice nu este suficient. Dacă aceste „împrumuturi” nu pot fi negate, ele nu pot, totuși, să explice în totalitate evoluția și creația intelectuală a inteligenței iudeo-germane.

De aceea, Anson Rabinbach, dar și Michael Löwy, între alții, preferă să renunțe atât la ideea unei continuități între cele trei forme ale doctrinelor de sorginte escatologică (cea creștină și cea iudaică ale inteligenței și cea, prolixă, eterogenă, a mișcărilor de la nivelul „mesianismelor populare”), și, în același timp, să evite a trasa linii de proveniență exclusive între reflecția teologică și mesianismul modern.

În aceste condiții, mesianismul iudeo-german al inteligenței interbelice capătă un contur mult mai clar prin aceea că el se poate defini pornind de la un efort de re poziționare a unor intelectuali precum Walter Benjamin, Ernst Bloch, G. Scholem, Rosenzweig, Kafka, și atâția alții, față de opțiunile de identificare pe care le aveau deja la dispoziție. Prin aceasta, originea mesianismului modern iudeo-german interbelic este de aflat nu în altă parte, ci tocmai în maniera de raportare a inteligenței germane de origine iudaică față de propria condiție, în căutarea unei noi identități și a noi mijloace de participare și intervenție în sfera culturală și social-politică, conforme cu evaluarea de ansamblu a stării de fapt a epocii.

Mai mult, poziționarea acestor tineri intelectuali în interiorul comunității intelectuale iudeo-germane este însoțită de o raportare adesea opozitivă față de proiecte de intenție similară cu privire la centralitatea ideii salvării din cadrul fenomenelor spirituale „creștine”

⁸⁵ Germania interbelică este, fără îndoială, spațiul unor profunde mișcări de factură chiliastică și milenaristă. Pe fondul transformărilor sociale, culturale și de conștiință produse de războiul mondial, de crizele economice și de restructurarea de proporții covârșitoare a activităților economice și a structurilor sociale antebelice, în nesiguranța și deznădejdea ce domneau, apar numeroși salvatori charismatici, Hitler fiind doar unul dintre aceștia, și, într-un prim moment, nu cel mai influent. A se vedea lucrarea excepțională a lui Ulrich Linse, rămasă și azi de referință, *Barfußige Propheten: Erlöser der zwanziger Jahre*, Siedler Verlag, Berlin, 1983.

ale Germaniei. Respingerea hotărâtă a oricărei mistici a omului politic charismatic, salvator, și, în general, a oricărei mistici a autorității suverane, considerându-le opțiuni fundamental eronate în contextul unei comune și vizibile nemulțumiri cu privire la sistemul etatico-juridic al Republicii de la Weimar⁸⁶, precum și, în numeroase cazuri, respingerea militarismului, fac parte din arsenalul ideatic al acestora care îi separă definitiv de un curent principal al intelectualității germane. În aceste cazuri, fără îndoială, intervenția unei reflecții care face apel la moștenirea iudaică cu privire la adventul mesianic face parte dintr-un efort de re-constituire, de refundamentare.

Mesianismul modern ar putea fi analizat, așadar, fără teama unei diluări, mai degrabă pentru intelectualitatea iudeo-germană (pentru o parte, cel puțin, a acesteia), în cadrul căreia ar reprezenta, atunci, ca determinativ, o atitudine, iar nu o doctrină⁸⁷. Mesianismul modern iudeo-german ar corespunde, așadar, pentru a relua definirea lui Rabinbach, unei noi atitudini și maniere de autointerpretare, a cărei apariție poate fi datată din perspectiva istoriei sociale în jurul lui 1900 și care se impune definitiv în perioada Marelui Război și a Republicii de la Weimar.

Ethos-ul mesianic modern

Descrierea completă a mesianismului profan iudeo-german interbelic, de care depinde și poziționarea lui Walter Benjamin, poate fi realizată prin dezvoltarea sistematică a unei indicații oferite de către Anson Rabinbach, anume considerarea acestuia ca *ethos*. În evaluarea acestuia, secolul al XX-lea face loc unei noi generații de intelectuali germani de origine ebraică, animați de un spirit nou, care poate fi numit mesianic: radical, incapabil de compromisuri, și de un intelectualism ezoteric ce respinge ideile luminismului și se exprimă în viziuni apocaliptice, fie ele cu conținut revoluționar sau nu. Această definiție, foarte vagă, capătă în continuare contur, sub forma unor explicitări, interesant de remarcat, întotdeauna opozitive: mesianismul iudeo-german respinge „iudaismul rațional și secular al clasei de mijloc, dar și pe cel al reînnoirii „personaliste” a acestuia propus de Buber”, căreia le opune o „repudiare a lumii în întregul ei”, speranța fiind pusă într-un viitor care înseamnă, în același timp, distrugerea ordinii profane curente. Astfel, mesianismul profan al evreilor germani ar fi „secular și teologic, ca tradiție ce se opune și raționalismului

⁸⁶ Este cunoscută mefiența față de structurile de decizie ale republicii, care a dat naștere în epocă unui difuz și influent antiparlamentarism.

⁸⁷ Observație care confirmă, pe versantul istoriei intelectuale, anterioritatea mesianismului modern față de structurile deja formate naratologic ale mesianismelor politice în sensul impus de J. L. Talmon.

occidental și așa-numitului iudaism normativ”. Pe bază de consecință, ideea mesianică implică „respingerea radicală a politicii și o atitudine apocaliptică”.⁸⁸

Rabinbach confirmă că această idee mesianică nu prezintă coerență la cei care o împărtășesc, ea desemnând mai degrabă un „ethos” difuz, dar persistent. Observând că această definiție nu e întărită de existența unei conștiințe colective a apartenenței intelectualilor la un asemenea grup (poate, cu excepția notabilă a lui Lukacs, indicată de Löwy⁸⁹), ne vedem puși în fața unei varietăți deosebite de poziții intelectuale care gravitează în jurul unui nucleu ideatic (care poartă, în sens propriu, și conform unei analize mai precise, atributul „mesianic”), adesea contradictorii, fie între diferiții intelectuali aflați în contact, fie, adesea, în cazul unuia și aceluiași. Astfel, mesianismul nu mai poate juca rolul unui determinativ tare, degradându-se până la nivelul unei simple referiri, sau, ca în cazul unor analize mai atente (Rabinbach, Löwy) căpătând mai multe subspecii, ceea ce, până la urmă, nu poate sluji decât unui efort, destul de superficial, de catalogare, rămânând astfel inevitabil în afara discuției aspectul cel mai important, anume viața și dezvoltarea ideii mesianice, a modului în care ea capătă toate aceste forme diverse (Analizele lui Löwy, excelent documentate, unul dintre puținii care a căutat să răspundă oarecum acestei întrebări, se bazează cel mai adesea pe informații cu caracter biografic mai mult sau mai puțin pertinente în context).

Sugestia lui Rabinbach, pe care acesta însă nu o urmărește până la capăt, este aceea de a considera mesianismul ca pe o atitudine (*Haltung*) tipică (chiar dacă diseminată) inteligenței iudeo-germane interbelice. Această atitudine mesianică funcționează ca un sistem de referință ontologic și filosofico-istoric inegal asumat conștient, însă, în mod decisiv, apărut de disoluție. Esențialmente, ceea ce face posibilă discuția despre mesianismul profan al perioadei este faptul că au existat intelectuali capabili să *păstreze*, în pofida numeroaselor aporii și tensiuni interne și a invalidărilor repetate, complexul mesianic. În acest fel, mesianismul se arată a fi pre-politic⁹⁰ în vreme ce ideologiile politice pe care le informează (forme ale marxismului, libertarianismului, sionismul) nu depind de acesta în totalitate – căci, dacă lucrurile nu s-ar prezenta astfel, nu am mai putea

⁸⁸ Așa cum am văzut, respingerea aceasta radicală a politicii nu vizează, în fond, decât respingerea a ceea ce am numi *Realpolitik*, realitatea politică a epocii, fiind însă, în opinia noastră, însoțită de un interes remarcabil de reformare a praxisului politic într-o manieră radicală.

⁸⁹ Michael Lowy, „Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)”, p. 105.

⁹⁰ Michael Lowy, „Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)”.

vorbi de mesianism, ci doar de marxism, comunism, sionism, etc., situație în care poziția lui Benjamin nu ar mai putea căpăta nici o explicitare.

În ce constă, însă, elementul central al atitudinii mesianice? După părerea lui Taubes, ar fi reductibil la formularea că „[l]umea trebuie să dispară. *I have no spiritual investment in the world as it is*”⁹¹. Dar această retragere a interesului în real nu e deja prin asta o investiție în real? Diferența dintre mesianismul modern și unul religios e dată de aceea că principiul salvării nu poate să fie unul transcendent, ci salvarea trebuie să provină din imanență. Într-un fel sau altul, imanența trebuie să producă, cumva, din interiorul său, transcendența. „Transcendere fără transcendent”, aceasta este formularea blochiană tipică a mesianismului profan. În acest fel, datul istoric este indicat ca fiind contingent, și, prin aceasta, susceptibil de „a fi făcut una cu pământul” într-o apocalipsă aducând cu sine o nouă lume.

Excursul terminologic nu poate să facă abstracție de intervenția sintagmei „mesianism secular”, atribuită reflex mesianismului modern. Într-adevăr, cum am indicat-o deja, separarea definitivă a unui mesianism profan și a unui religios nu poate fi susținută. Ar fi atunci de trasat genealogia resurgenței ideii mesianice în interiorul modernității fie în forma unei întoarceri a religiosului (ceea ce, aici, nu este evident cazul), fie a unei secularizări a imaginii teologice asupra salvării în forme profane. Oricât de atrăgătoare ar fi această categorie explicativă a secularizării, utilizarea ei în contextul de față se lovește de importante obstacole conceptuale. Cel mai important ar fi acela că mesianismul, ca parte a gândirii teologice, reprezintă deja o gândire asupra *secolului*, presupune de la sine o reflecție angajată în istoria mundană, pe scurt, o filosofie a istoriei. Prin urmare, a vorbi, în termeni generali, despre o secularizare a ideii mesianice pare a fi deja o jumătate de tautologie. Dificultățile nu se opresc aici. Într-o intervenție ingenioasă și profundă asupra temei mesianismului în filosofia modernă, G. Bensussan indică două căi de recuperare a mesianismului iudaic. Aproprierea prin intermediul secularizării ar aparține în totalitate versiunii specifice creștinismului, în vreme ce, în afara acesteia, se poate întrevădea și mecanismul apropierei acestuia prin *reinventare*⁹². Este o perspectivă pe cât de surprinzătoare, pe atât de justă, asupra cărei implicații va fi necesar să revenim.

⁹¹ Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, ediție de Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich, Christoph Schulte, Fink, München, 1993, p. 139.

⁹² G. Bensussan, *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, Vrin, Paris, 2001, p. 12.

Mesianismul modern iudeo-german în 10 teze

În acest moment al parcursului nostru, este util să facem o trecere în revistă a rezultatelor acestei investigații, laolaltă cu reflecții și sugestii de dezbătut:

1. Mesianismul modern este sintagma prin intermediul căreia se are în vedere un *ethos* politico-filosofic ce caracterizează un segment important al intelighenței iudeo-germane din prima jumătate a secolului al XX-lea.
2. Acest *ethos* survine ca urmare a reflecției asupra realităților social-politice și culturale ale epocii și din necesitatea de a asigura o poziționare față de opțiunile politice, morale, și filosofice disponibile.
3. *Ethos*-ul mesianic, în întreaga sa gamă de efecte pe care le generează, depășește limitele unei istorii sociale a intelectualității; prin această afirmație, investigația de față reacționează la realitatea diseminării ideii mesianice și a spectralității versiunilor sale, adesea conflictuale și greu miscibile, susținute de diverșii gânditori care pot fi numărați printre reprezentanți.
4. Motivul pentru care mesianismul profan iudeo-german se înfățișează atât de prolix, putând fi investit, ulterior, în ideologii și doctrine politice de factură atât de diverse (anarhism, socialism, comunism, sionism) îl reprezintă caracterul contradictoriu și tensionat al elementelor sale nucleare, disponibile mai degrabă interpretării, decât preluării dogmatice.⁹³
5. Totuși, pierderea din vedere a specificității acestuia, de pildă în opțiunea teoretică în favoarea unei origini comune a tuturor mesianismelor în tradiția iudeo-creștină secularizată se lovește de rezistența la asimilare pe care o conține acesta, adică
6. Caracteristic tipului atitudinal al mesianismului profan iudaic este rezistența la dizolvarea complexului mesianic ca atare. Mesianismul este, în logica sa internă, o chestiune de supraviețuire, iar nivelarea tensiunilor interne ale ideii mesianice ar fi identică dispariției sale ca atare.
7. Viața interioară a ideii mesianice este, atunci, gestionarea acestor tensiuni interne, care dau naștere la decizii teoretice diverse pornind însă toate de la aceleași

⁹³ GS Rosenthal, „Messianism Reconsidered”, *Judaism*, vol. 40, nr. 160, 1991, p. 552.

paradoxuri. Descrierea manierelor de gestionare a paradoxurilor ideii mesianice duce la formarea de sisteme teoretice (filosofice) ale mesianismului, pentru care complexul mesianic însuși funcționează ca un sistem de referință ontologic și filosofico-istoric. Deciziile luate în conturarea acestor sisteme filosofice mesianice depind, în mod definitoriu, de elemente contingente (adică, cu alte cuvinte, depind de contextul social-istoric), și aduc cu sine recuperări și inovații terminologice dintre cele mai diverse.

8. Mesianismul profan iudeo-german este *pre-politic*, adică abia decizii luate în forma unei sistematizări a acestuia pot duce la „descărcarea” acestuia într-o formă sau alta de angajament politic. În plus, angajamentul politic în favoarea unei „cauze” a reprezentanților acestei generații intelectuale nu e nici o regulă, nici o necesitate, dimpotrivă. Putem astfel, spune, că nu participarea, ci mai degrabă refuzul angajării e regula, ori că angajarea nu are, în sine, caracter definitiv. Absența certitudinii și multiplicarea opțiunilor orientează (sau dezorientează) impulsul unei intervenții în real.⁹⁴
9. Mesianismul iudeo-german al epocii nu este analizabil în forma secularizării ideii religioase. Avem sentimentul, cel puțin în cazul lui Benjamin – iar exemplele ar putea fi multiplicat – că importul conceptual și simbolic e ulterior, servind mai degrabă drept catalizator și sursă de reflecție. Ideea, astfel, precede referința. În termenii lui Bensussan, mecanismul de apropiere a mesianismului iudaic religios propriu-zis este unul aproximabil ca *reinventare*.
10. Caracterul imanent, pre-politic, și reinventarea indică posibilitatea de a gândi mesianismul iudeo-german ca un ethos mesianic fără mesia, ca apel la o transcendere fără transcendență, care însuflețește o inteligență revoluționară să reflecteze asupra temei politicului dintr-o zonă de angajare dezangajată în politică.

Redus la aceste trăsături prezentate, ethos-ul mesianic pare încă a fi mai degrabă un construct filosofic. Descrierea sa completă trebuie să includă și luarea în considerare tocmai a atitudinilor specifice, a sentimentului realului care-i revine ca propriu, și a cărui

⁹⁴ Bloch, de pildă, probabil cel care a oferă, în evoluția gândirii sale, exemplul ideal al mesianismului iudeo-german, afirmă, într-un interviu înregistrat de Löwy (1975), „L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929: Contribution à une sociologie de l'intelligentsia révolutionnaire”, că, inițial, marxismul nu reprezenta pentru el decât „o opțiune printre altele”. De altfel, ca și în cazul lui Lukacs, pentru o lungă perioadă de timp, opțiunile politice au fost departe de a fi definitive.

caracter paradoxal a fost deja indicat. Alături de angajamentul în real, refuzul participării, speranța utopică, dezamăgirea abisală, melancolia, etc., trebuie luate în modul cel mai serios în considerare.

Această descriere nu va fi, deci, completă fără a reface, la nivelul biografiilor intelectuale, ceea ce Bloch numea „dispoziții motric-fantastice”, ethosul mesianic ca atare, în formele sale diferite de configurare. Zăbava în tensiunea mesianică dă naștere unor tipare atitudinale aparte, a unei investiții emoționale și spirituale în real tipice. Căci nu este vorba în nici un caz de un abandon al realității profanului în favoarea speranței escatologice, așa cum dă de înțeles Taubes Mai degrabă, acest presupus abandon, motivat desigur mesianic, e tocmai prin asta o formă tipică de interes față de lume. Ethosul mesianic, oscilând între urgența investirii de sine în real și refuzul acesteia, conturează în cele din urmă, la acest nivel, forma unei rezistențe la realitate cu ale cărei forme degradate, la nivelul vieții intelighenției, ne confruntăm și azi. Iar între viața comunităților, a societății ca întreg, și cea a elitelor intelectuale diferența e doar una de rafinament al posturilor datorate mai degrabă elasticității scăzute a celor din urmă.⁹⁵

În ceea ce privește ceea ce numim „dispozițiile motric-fantastice” proprii ethos-ului mesianic, documentarea și refacerea acestora se poate realiza făcând apel la opera și mai ales la biografia reprezentanților luați în discuție.

Desigur, e necesară o explicitare a ceea ce se înțelege prin aceste dispoziții motric-fantastice. Într-un comentariu⁹⁶ al versurilor poetului evreu din evul mediu Jehuda Halevi, Rosenzweig afirmă că:

Falsul Mesia este la fel de vechi ca și speranța în adevăratul Mesia. El este forma schimbătoare a speranței neschimbate. El separă fiecare generație a evreilor în cei a căror credință e suficient de puternică să-i delivreze unei

⁹⁵ Rămâne în afara intereselor imediate ale acestei lucrări discutarea comparativă a fenomenelor de interes aici, specifice intelighenției, și cele care apar la nivelul comunităților, ca întreg, în cadrul maselor, ca de pildă formele de chiasm descrise de Hobsbawn sau profeții descultei ai perioadei interbelice, cărora le consacră o lucrare excelentă Ulrich Linse. Întrebarea despre existența unei corelații interne între cele două, sau, cu alte cuvinte, dacă mesianismului elitelor trebuie să i se adauge cu necesitate unul al străzii în descrierea completă a ideii mesianice ar duce desigur prea departe.

⁹⁶ Preluat în Steven Schwarzschild, „On Jewish Eschatology”, în *Der Geschichtsbegriff: Eine theologische Erfindung?*, Echter Verlag, Würzburg, 2007.

iluzii, și cei a căror speranță este atât de puternică, încât nu își îngăduie să fie înșelați. Cei dintâi sunt cei mai buni, cei din urmă, cei mai puternici.⁹⁷

Așadar, în cadrul fiecărei generații de evrei există unii care au mai multă credință decât speranță, și unii care au mai multă speranță decât credință în adventul mesianic. Cei care cred vor investi cu nerăbdare credința lor în orice fals Mesia, în vreme ce aceia care speră vor evita mereu să accepte venirea. Această dialectică a speranței și a credinței, dusă la polarizarea extremelor ei, e spațiul în care se regăsesc atitudinile motric-fantastice despre care vorbim. Așadar, această atitudine este mereu ambivalentă (am putea spune, utilizând vocabularul psihologiei, maniaco-depresivă). Confruntarea cu realul duce mereu la înșelarea speranței mesianice, așa încât utopismul, înainte de a fi ridicol, ca în epoca noastră, capătă forma concretă a imposibilismului⁹⁸. Imposibilismul, însă, nu este decât o transcriere logică a unei atitudini motrice-fantastice mesianice.

În singura ocurență din opera sa a reluării acestei idei a lui Bloch, Benjamin completează salutar teoria doliului (*Trauer*). Referindu-se la consistența și relevanța acțiunilor umane în contextul barocului, el observă că, în câmpul de forțe al credinței și al atotputerniciei destinului, prin negarea oricărei valori a acțiunilor umane, „apare ceva cu totul nou: o lume vidă”. Dar, observă Benjamin, aceasta este o imposibilitate imanentă, căreia i se face împotrivire, și această „împotrivire a vieții” dă naștere unui sentiment, și unui comportament motor, ambele grupate sub semnul tristeții, al doliului:

„[Viața] are sentimentul profund că nu-i făcută numai să fie devalorizată prin credință. [Nu exista răspuns decât în morala indivizilor mărunți – „loialitate în lucruri mărunte”, „a trăi onest” – care se dezvoltă în această epocă și care se opunea celui *taedium vitae* al naturilor mai bogate. Căci cei care scormoneau mai adânc se vedeau așezați în mijlocul existenței ca într-un câmp plin de ruine ale unor acțiuni incomplete și neautentice. – fragment intercalat] O cuprinde o oroare profundă la gândul că întreaga ei existență s-ar putea derula astfel. (...) Tristețea [*Trauer*] este starea de spirit în care sentimentul dă o viață nouă, ca o mască, lumii pustiite, ca să simtă, la vederea ei, o satisfacție misterioasă.” (Drama barocă, p.152.)

„Orice sentiment este legat de un obiect aprioric, iar prezentarea acestuia este fenomenologia sa.”, continuă Benjamin, clarificând înțelesul dispoziției motrice-fantastice.

⁹⁷ Rosenzweig, citat de Paul Mendes-Flohr, „„The Stronger and the Better Jews”: Jewish Theological Responses to Political Messianism in the Weimar Republic”, *Studies in Contemporary Jewry*, vol. 7, 1991, p. 159.

⁹⁸ Eric J. Hobsbawm, *Sozialrebelln*, Luchterhand, Neuwied, 1971.

Căci este acum previzibil că, într-un fel sau altul, avem de-a face cu un sentiment care are drept obiect aprioric al său *lumea*:

„Teoria doliului [Trauer] (...) nu se poate desfășura, deci, decât în descrierea acelei lumi care se deschide sub privirea melancolicului. Căci sentimentele, oricât de vagi ar putea să pară autopercepției, răspund, ca un comportament motor, la construcția obiectuală a lumii. Dacă pentru drama barocă [Trauerspiel] legile se află, în parte dezvoltate, în parte nedezvoltate, în inima doliului, prezentarea lor nu este consacrată nici sensibilității autorului, nici celei a publicului, ci este mai degrabă o simțire detașată de subiectul empiric și intim legată de plenitudinea unui obiect. O atitudine motrice care își are locul bine definit în ierarhia intențiilor și care poartă numele de sentiment numai pentru că nu ocupă locul cel mai înalt. Acest sentiment este determinat de uimitoarea statornicie a intenției.” (Drama barocă, p.152-153)

Această statornicie a intenției proprii sentimentului de care vorbește Benjamin în legătură cu tristețea barocă este tocmai ce avem în vedere în cercetarea noastră. Să observăm cele două trăsături care îl fac, deodată, util și indispensabil cercetării noastre: pe de-o parte, fiind statornic, el e recognoscibil ca atare în contexte diferite, putând sluji în deliniere, al doilea, statornicia trimite la caracteristica fundamentală și indispensabilă mesianismului: decizia de a rămâne la obiectul ei, de a-i asigura, astfel, supraviețuirea.

Ce sentimente animă, incumbă, atunci, teoria „bolii mesianice”? O viață în amânare a poporului evreu, va opina Scholem. Pentru mesianismul modern iudeo-german formulăm aici cu titlu de ipoteze pe care nu le putem urmări în spațiul acestei lucrări, ca atitudini emoționale tipice (funcționând însă cum am arătat, incomparabil mai profund decât o simplă „coloratură” a textelor sau a acțiunilor și deciziilor celor implicați) pot fi indicate cel puțin următoarele: (1) Caracteristică pare să fie reținerea, refuzul motivat mesianic de a participa la realitatea practică, identificabilă în diferite grade și în diferite forme. Sunt reprezentați aici, în diferite grade, Benjamin, Kafka, Adorno și chiar Leo Lowenthal. (2) O altă atitudine care intervine, din punct de vedere psihologic aici ca fiind înrudită, este dezamăgirea față de real, care silește la re poziționări teoretice, ideologice succesive (ca în cazurile indicate deja ale lui Lukacs sau Bloch). (3) Perechea acesteia ar putea fi imposibilitatea de a decide maniera investiției în real. (4) O formă aparte de *Trauer* este de regăsit și aici. Melancolia benjaminiană, care capătă forma unei depresii profunde, tentată de suicid, rezultat dureros al oscilației între credință și speranță, îi stă martor.

3.2. MESIANISM ȘI POLITIC (2): IDEEA MESIANICĂ ÎN IUDAISM ȘI LIMITELE ESCATOLOGIEI OCCIDENTALE

Time is just memory mixed with desire (Waits)

Așa cum am indicat anterior, chestiunea mesianismului politic al lui Walter Benjamin, atât de stringentă în luptele pentru apropierea puternicei sale influențe intelectuale mai recente este de tratat în contextul mesianismului modern iudeo-german și pe trei paliere: cel al ideii mesianice, ca fundal al discuției, cel al sistematizărilor teoretice ale mesianismului modern datorate gânditorului nostru și, în al treilea rând, la nivel biografic și, din nou, exegetic, la nivelul „pathologiei” mesianice a „stării de agregare om” care a fost Walter Benjamin. Ne propunem în continuare, așadar, să dezvoltăm: 1. Ideea mesianică în iudaism și transformările sale moderne, 2. Sistemele teoretice ale mesianismului benjaminian și 3. (împreună cu 2) patologia mesianică benjaminiană

Gershom Scholem: Ideea mesianică în iudaism

Importanța contribuției lui Scholem la înțelegerea locului și a funcției ideii mesianice în iudaism, și pe scena istoriei ideilor nu poate fi supraestimată. Un text de dimensiuni relativ restrânse, prezentat în cadrul Cercului Eranos reprezintă chiar și azi una dintre cele mai importante contribuții la înțelegerea ideii mesianice, o referință de neocolit.⁹⁹ Tema acestui text, care îl face important pentru scopurile noastre, este, mai degrabă decât a prezenta devenirea ideii mesianice, epifenomenele sale exterioare, aceea de a descrie „diferitele perspective în care ea a produs efecte, după cristalizarea sa în iudaismul istoric”¹⁰⁰. Cu alte cuvinte, ceea ce își propune textul este să vadă dincolo de întreaga gamă de fenomene care subîntind mesianismul din perioada rabinică dinamica internă a ideii mesianice.

Prezentarea lui Scholem debutează, în prima secțiune, prin statuarea unei diferențe de gen între conceptele mântuirii din iudaism și creștinism.

„[I]udaismul, în toate formele și structurările sale, a păstrat un concept al mântuirii care o înțelege ca pe un proces ce se petrece public, pe scena

⁹⁹ Gershom Scholem, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum”, în, vol. Judaica I, Judaica, Suhrkamp, 1959.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 10.

istoriei și în mediul comunității, pe scurt, care se produce în lumea vizibilă și care, fără o astfel de apariție în sfera vizibilului nu poate fi gândită.”¹⁰¹

Spre deosebire de această concepție, Scholem creditează creștinismul cu

„o poziție care concepe salvarea ca pe un proces în domeniul spiritual, care se joacă în suflet, în lumea fiecărui individ, și care cauzează o transformare secretă, care nu trebuie să aibă vreun corespondent în lumea externă.”¹⁰²

Este o separare care poate să pară artificială sau forțată; Scholem își circumscrie, însă, astfel, programatic, domeniul, din două puncte de vedere: istoric-fenomenal și conceptual. Tăietura epistemică nu este menită să ducă la pierderea din vedere a fenomenului interiorizării ideii mesianice în iudaism, ci doar, ca să spunem așa, să stipuleze o diferență de principiu între gândirea mesianică iudaică și cea creștină, în cea dintâi presiunile în direcțiile interiorizării, respectiv a exteriorizării speranței mesianice neducând la sacrificarea uneia celeilalte.

„Problema interiorizării mântuirii rămâne o problemă și acolo unde, spre deosebire de creștinism, nu servea postulării unei teze cum că în mântuire ar apărea ceva de felul unei pure interiorități, precum în creștinism. (...) Poziția specifică a iudaismului în istoria religiilor e descrisă de faptul că acesta nu reține nimic dintr-o astfel de interioritate chimic pură, ca să spunem așa, a salvării. Și nu spun: reține puțin, ci: nu reține nimic. O interioritate care nu se prezintă în exterior, care nu este legată până în ultimul detaliu [cu exterioritatea], nu are aici nici o valoare. Aventurarea spre centru era, simultan, o aventurare spre exterior, asta implică dialectica mesianismului iudaic. Repunerea tuturor lucrurilor în locul lor propriu, care e salvarea, produce tocmai totalitatea, care nu știe nimic de o astfel de separare între interioritate și exterioritate. Elementul utopic în mesianism privește această totalitate și doar această totalitate. (...) [A]ceastă totalitate putea fi privită din perspectiva dublă a interiorului și a exteriorului, precum în cabala lurianică, atâta timp cât era sigur că una nu cade pradă celeilalte.”¹⁰³

Odată ce statuează astfel interesele sale, autorul poate trece la descrierea scenei în cadrul căreia evoluează ideea mesianică în iudaism. Trei tipuri de forțe sunt active în iudaismul rabinic, în contextul decisiv al Exilului (*Galut*): conservatoare, restauratoare și utopice. Forțele conservatoare sunt cele care contribuie decisiv la păstrarea religiozității și la

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 7.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 7-8.

¹⁰³ „Jewish messianism and the idea of progress. Exile and redemption in the cabbala”, *Commentary*, aprilie 1958, p. 37.

structurarea vieții comunităților evreiești. Cele restauratoare sunt orientate de un trecut idealizat al poporului, care ar trebui, într-o manieră sau alta, regăsit sau reconstruit. În fine, forțele utopice sunt „hrănite de o viziune a viitorului” care propune în mod constant ficțiuni politico-religioase pentru reînnoirea comunității. Problema mesianismului se dezvoltă și evoluează în acest câmp de forțe, în care tendința conservatoare acționează ca o frână, în vreme ce celelalte două tendințe o alimentează.¹⁰⁴ Mesianismul iudaic este, așadar, rezultatul unui echilibru dinamic între restaurare și utopie, fenomenalizându-se istoric de fiecare dată ca o configurație particulară a acestui echilibru dintre restaurare și utopie, cuprinse laolaltă în morfologia speranței mesianice.¹⁰⁵ Dialectica restaurare-utopie este constitutivă tuturor structurărilor discursive și practice ale mesianismului iudaic, chiar și momentelor interiorizării acestuia care constituie una din componentele misticii iudaice¹⁰⁶, iar aceste structurări caută, de fiecare dată, să străpungă bariera de potențial a conservativismului rabinic. Căci ideea mesianică nu este doar conținut al credinței, ci, mai întâi de toate, „o așteptare vie, acută”.¹⁰⁷

Mesianismul iudaic evoluează, însă, în condițiile unei limitări escatologice; mântuirea nu este rezultatul desfășurării evenimentelor lumii acesteia, de unde imposibilitatea escatologică de a anticipa adventul mesianic – rezultat al transgresării dinspre transcendență a barierei dintre creator și creatură¹⁰⁸. De aici rezultă și interdictul iudaic de a calcula Venirea, precum și grija de a elimina orice legătură cauzale dintre aceasta și lume, co-substanțială dimensiunii conservative a iudaismului rabinic. Imaginația mesianică, alimentată de profetism, are, astfel, rolul de a ocupa această limită și de a tenta acest triplu interdict: gnoseologic, escatologic și ontologic, din necesitatea morală de a face semnificativă apariția așteptată în istorie a transcendenței, în care istoria însăși este nimicită. Faptul că autoritatea ideii mesianice a scăpat mereu circumscrierilor sale doctrinare, stând, astfel, la dispoziția speculațiilor practice și intelectuale, este o consecință a acestor limitări impuse de intersectarea forțelor active în iudaism care ofereau destule

¹⁰⁴ „Ideea mesianică”, p. 10.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 11-12.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰⁸ M. Idel *Fiul lui Dumnezeu și mistica evreiască*, Polirom, Iași, 2010, pp. 13-20. prezintă acest paradox – care nu este, fără îndoială, propriu doar iudaismului – în contextul mai larg al opțiunilor transgresării barierei ontice. Opțiunea pentru această formă de teofanie care este mesianismul nu exclude, nici măcar în iudaism, dezvoltarea, unor concepții de natură apoteotică, mai proprii, după toate probabilitățile, gândirii creștine. Vehiculul acestor transgresări este reprezentarea naturii lui Mesia și a rolului acestuia. Rămânem însă, în cursul acestei expuneri, credincioși intenției noastre de a insista cât mai puțin asupra escatologicilor religioase.

soluții pentru un provizoriu meci nul. Latent sau acut, mesianismul a putut astfel să insuflă viață nouă iudaismului, pornind tocmai de la această plasticitate.¹⁰⁹

Două sunt elementele constructive ale ideii mesianice în iudaism: „natura catastrofală și distructivă a mântuirii, pe de o parte, și utopia cu privire la conținutul mesianismului realizat, pe de alta. (...) Această teorie subliniază elementul revoluționar, distrugător, în trecerea de la fiecare prezent istoric la viitorul mesianic.”¹¹⁰ Astfel, mesianismul iudaic este concomitent „teorie a catastrofei” și imagine a stării lumii mântuite, un construct dialectic instabil, contradictoriu, dar care nu rezistă pierderii unuia sau altuia din polii săi. Catastrofismul, cu imaginarul său înspăimântător și încărcat¹¹¹, este contrabalansat de imaginarea stării lumii mântuite, o utopie adesea compensatorie, chiar supracompensatorie.¹¹²

În ciuda faptului că lucrarea pentru grăbirea sfârșitului este explicit și constant descurajată (sub presiunea conservativismului), iudaismul nu a dus niciodată lipsă de activism mesianic. Scholem identifică două motive pentru acutizarea speranței mesianice. Primul dintre acestea este conștiința nu doar a iminenței evenimentului salvării, ci chiar că sfârșitul a început deja, și „nu lipsește decât chemarea adunării (Sammlung) pentru ca [lumea] să se prăbușească”:

„Poate că ar trebui subliniată mai clar întrebarea care separă spiritele aici. Ea sună: poate omul să-și stăpânească viitorul? Iar răspunsul apocalipticismului era: nu. Însă în această proiectare a ceea ce este mai bun în om asupra viitorului său, așa cum o prezenta cu atâta forță tocmai mesianismul iudaic în elementele sale utopice, sălășluiește seducția acțiunii, chemarea la a duce la îndeplinire. Și nu este nici surprinzător că, dincolo de respingerile și rezervele teologilor, conștiința istorică și legenda mitică au păstrat amintirea încercărilor hazardate ale lui Bar Kochba sau Sabbatai Zvi, care făcuseră istorie în istoria iudaismului. În legenda lui Rabbi Josef de la Reyna, care s-a bucurat mult timp de popularitate, bunăoară, seducția spre acțiune mesianică a unui individ, care trebuie să eșueze pentru că nimeni nu este pe măsura acestei acțiuni este zugrăvită în descrierea faptelor unui mare învățat israelit și duse la extrem. Căci aici mântuirea este

¹⁰⁹ „Ideea mesianică”, p. 46.

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 19-20.

¹¹¹ Teoriile apocaliptice sunt în general bine-cunoscute, și nu necesită reluare. Subliniere necesită, așa cum am arătat, inseparabilitatea elementelor catastrofic și restaurativ-utopic în doctrinele mesianice iudaice.

¹¹² Interpretarea acestei tensiuni capătă o formă stabilă în diferențierea, în temporalitatea proprie salvării, a epocii lui Mesia (catastrofa) de cea a salvării (încorporând o versiune proiectivă sau restaurativă a narațiunii utopice), prezentă în doctrina „dedublării” figurii Salvatorului (ben Josef și ben David), „Ideea mesianică”, pp. 28-31, 38-39..

concentrată doar în străpungerea unui ultim obstacol, care trebuie îndepărtat prin magie, și, chiar de aceea, este sortit eșecului.(...) De astfel de Josefi de la Reyna, realitatea evreiască nu a dus, în realitate, niciodată, lipsă, fie că au rămas anonimi, ascunși în vreun colț al exilului, fie că au (...) sărit pe scena istoriei lumii.”¹¹³

Al doilea motiv este reprezentat de hotărârea motivată experiențial și psihologic de „lua în serios mesianismul”, adică dorința de a-l vedea, de a-l experienția așa cum a fost promis, la prima mână. Scholem își demonstrează, cu această ocazie, odată în plus, profunzimea. Pornește de la o observație aparent banală, aceea că nu este suficientă, în cazul mesianismului, simpla înscriere a sa la nivelul credinței. Fără a discuta resorturile psihologice ale acestui fenomen, ale cărui consecințe sunt speculate aici, indică un același conflict în interiorul oricărei tradiții mesianice (creștină sau iudaică), pornind de la distanța imensă dintre litera prorocirii și realitatea practică, care ia forma unei dezamăgiri în legătură cu realul și o nerăbdare generată și întreținută de raportul imaginar, cultic, cu adventul mesianic.

„Acest activism mesianic stă, de fapt, pe acea uimitoare linie dublă a influențelor reciproce dintre iudaism și creștinism, care merge mână în mână cu tendințele de dezvoltare internă ale ambelor religii. Mesianismul politic sau chiliastic al importantelor mișcări religioase dinlăuntrul creștinismului apare adesea ca o oglindire a unui mesianism, de fapt, iudaic. Este cunoscut cu câtă vigoare au fost denunțate asemenea tendințe de către adversarii lor ortodocși din catolicism și protestantism deopotrivă ca fiind erezii iudaizante, și, fără îndoială, din punct de vedere pur fenomenologic, ceva din aceste acuze este adevărat, chiar dacă în realitatea istorică aceste tendințe proveneau în același timp spontan din încercările de a lua în serios mesianismul, dintr-un sentiment de nemulțumire față de un imperiu al Domnului care nu trebuia să fie între noi, ci în noi. Cu cât mai limpede apărea mesianismul creștin (...) ca „această minunată conștiință a purei interiorități”, cu atât mai puternic trebuie să se fi găsit mai aproape de viziunea iudaică nemulțumirea față de acesta.”¹¹⁴

Chiar în condițiile cenzurii rabinice, așadar, și tocmai respingând venirea lui Mesia ca pur construct și proiect de gândire – fie el și decisiv pentru viața spirituală -, în condiții, ca să spunem așa, de austeritate filosofică și doctrinară, iudaismul (ca, de altfel, și creștinismul) cunoaște numeroase resurgențe ale „apocalipticismului popular”:

¹¹³ , „Jewish messianism and the idea of progress. Exile and redemption in the cabbala”, pp. 33-35.

¹¹⁴ , „Ideea mesianică”, pp. 35-36.

„Opoziția dintre autoritatea rabinică esențialmente conservativă și cea mesianică, niciodată complet definită, care trebuia mereu reconfigurată din dimensiuni utopice cu totul noi, putea să rămână fără forță reală, ba chiar putea să fie întreprinsă promovarea unei oarecare armonii dintre aceste autorități, câtă vreme mesianismul apărea doar ca speranță abstractă, ca un element prezent într-un pur viitor, care nu avea nici o semnificație vie pentru viața evreilor. În fiecare izbucnire (...) a acestei speranțe, însă, adică în fiecare moment istoric în care ideea mesianică apărea ca forță nemijlocită în conștiință, devenea imediat perceptibilă această tensiune care se află între aceste două forme de autoritate religioasă. În pura gândire acestea pot să fie reunite, sau măcar păstrate una lângă cealaltă, însă nu în punerea lor în practică.”¹¹⁵

Configurarea specifică a utopismului acestora era anarhismul. Anarhia poartă aici un sens precis, care depinde de contextul Exilului și de locul central al Legii în iudaism. Lumea, natura, se confundă cu Legea, Legea e cea care are, temporar, toate prerogativele ordinii universale. Astfel, sfârșitul lumii trebuie să însemne, conform acestui raționament, sfârșitul Legii. Întrucât, însă, Legea este orizontul oricărei ontologii reale sau posibile, mesianismul nu poate să funcționeze decât ca împlinire a Legii. Această suprapunere paradoxală a zonelor de autoritate este luată din capul locului în considerare ca esențială când, în încercarea de a o lămuri, se recurge la dedublarea figurii mesianice. Aceasta nu este singura soluție posibilă, și evident, nici singura propusă în mesianismul iudaic. Relația dintre lume/Lege și Mesia/lumea salvată în tensiunea ei se află conservată dialectic în formula paradoxală a sabatianismului: *mizwa ha-ba'a ha'avera*: împlinirea unei porunci prin însăși încălcarea ei¹¹⁶. Această formulă comprimă în mod simptomatic ceea ce constituie caracteristica *esențială* a mesianismului: rezistența la dizolvarea complexului său problematic, cu prețul asumării paradoxelor sau a contradicțiilor care apar din intersectarea practică a axelor de evoluție în configurările concrete, ideatice sau practice, ale mesianismului iudaic.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 46.

¹¹⁶ Este meritul aproape exclusiv l lui Scholem de a fi expus acest principiu de construcție al comunităților mesianice iudaice sabatiene și frankiste (Gershom Scholem, *Erlösung durch Sünde*, Judaica V, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992..

Utopismul practic care pornește din aceste soluții capătă forma antinomismului, care informează atât viața comunităților mesianice structurate în jurul acelor Mesia apostatici (Sabbatai Zwi și, mai apoi, Jacob Frank), cât și gândirea mistică iudaică.¹¹⁷

Spre deosebire de activismul mesianic, dezvoltările raționaliste medievale ale ideii mesianice din iudaism (care câștigă importanță începând cu secolul al XIII-lea) se situează, deloc surprinzător, pe aliniamentul restaurativ, și sunt orientate de intenția de a minimaliza influența utopicului. Atât restaurativul cât și utopicul sunt puternic reinterpretate în contextul intelectualismului vremii, depinzând ambele în aceeași măsură de postularea vieții contemplative (de cunoaștere, cum am spune noi astăzi) ca fiind cel mai mare bun. Cunoașterea implică, astfel, întoarcerea, cu noile mijloace, filosofice, la Lege, iar elementul utopic este conservat în forma cunoașterii universale a lui Dumnezeu (*universale Gotteserkenntnis*). Pentru a îngroșa tușele, putem spune că, în scolastică, apariția conținutului doctrinar privind adventul mesianic (atât de târziu, totuși, în istoria multimilenară a iudaismului, după cum observă și Scholem) este rezultatul unei pledoarii *pro domo* în favoarea acestei *vita contemplativa*, al cărei scop și ale cărei mijloace își găseau susținere și în interiorul unei lumi nemântuite. Dimensiunea restaurativă găsește, în mod surprinzător, un aliat în forța conservativă a iudaismului rabinic, cu care se întâlnește pe vechiul tărâm al Torei pentru a-l îmbogăți încă o dată. Maimonide e cel care, în aceeași mișcare, descrie doctrinar și confirmă rolul mesianismului și, în același timp, dă forță dimensiunii conservative a iudaismului împotriva utopismului. Așa cum arată Scholem,

„Timpul mesianic aduce, negativ, eliberarea lui Israel de robia contemporană și, drept conținut pozitiv, libertatea pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Pentru aceasta, însă, nu trebuie să cadă nici legea ordinii morale (*sittliche Ordnung*), revelarea Torei, și nici legea ordinii naturale. Nici creația, nici revelația nu suferă vreo modificare. Obligatorietatea legii nu încetează, iar supunerea naturii față de lege nu lasă loc nici unei minuni. Nu intervenția în cer și pe pământ constituie pentru el [Maimonide] criteriul legitimității lui Mesia și misiunea sa, ci el cunoaște doar un singur criteriu: dacă, în întreprinderea sa, are succes.”¹¹⁸

¹¹⁷ Desigur, apariția acestor fenomene religioase aparte nu este condiționată exclusiv de contextul iudaic, motiv în plus pentru a accepta relevanța analizei fenomenologice scholemiene cu privire la dinamica interioritate-exterioritate care subîntinde dezvoltarea ideii mesianice în cadrul comunităților religioase. A se vedea, de pildă, fenomene similare cu „salvarea prin păcat” descrise, între alții, de Michel de Certeau *Fabula mistică*, Polirom, Iași, 1996..

¹¹⁸ „Idea mesianică”, p. 62.

Această formulare a criteriului de recognoscibilitate a adevăratului Mesia, adică eficacitatea sa intraistorică, atinge un punct important, anume cel al relației dintre exegeza biblică și speranța mesianică. Hermeneutica era cea care slujea, în același timp, alimentării și, dimpotrivă, înăbușirii expectanțelor mesianice. Verificabilitatea adventului mesianic nu prin confruntarea cu profeția cât cu realitatea istorică este cea care, acum în mod coerent, este pusă la temelia mesianismului. Nu că ar fi lipsit înainte; însăși participarea comunitară, recunoașterea lui Mesia ca Mesia este un criteriu al eficacității și, deci, al autenticității pretenției mesianice, chiar și în condițiile în care, pe bună dreptate, cei care resping această pretenție au dreptul să acuze o extindere nepermisă. Criteriul realului este comensurabil doar credinței mesianice, și, astfel, la rigoare, cum o spune și Scholem, eficacitatea istorică trebuie să fie absolută. Evident, nici una din figurile mesianice nu a reușit să răspundă complet acestei exigențe, navigând în zona unei validări interpretative și comunitare, adică limitate.

În aceasta constă sensul afirmației că moartea tuturor Mesia ai evreilor nu a făcut și nu a putut face să dispară credința în Mesia. Sau, într-o formulare poate puțin cam crudă și cinică a aceluiași articol de credință maimonidean: „Credință iudaică obligatorie este venirea lui, sau, mai precis, așteptarea venirii sale, iar nu venirea, sa, „adventul” său.”¹¹⁹ Această observație cu privire la credința imposibil de saturat în venirea lui Mesia îl face pe Scholem să-și încheie prezentarea cu acea faimoasă referire la prețul plătit de poporul evreu pentru credința mesianică. Acest dar făcut lumii¹²⁰, mesianismul, a cerut un preț greu, pe care evreimea l-a plătit din substanța sa, fiind obligată să trăiască în marginea istoriei, căreia nu i-a putut concede decât demnitatea ontologică, precară, a venirii lui Mesia, scena pe care fiecare speranță investită era, parcă, sortită să producă și mai multă deznădejde. Fragmentul merită reprodus aici în totalitate, pentru că el reprezintă o expresie a ceea ce numeam „pathologie mesianică”:

Forței ideii mesianice îi corespunde nesfârșita slăbiciune a istoriei evreiești, care nu era, în exil, pregătită să intervină la nivel istoric. ea are slăbiciunea unui deocamdată, a provizoriului patent. Căci ideea mesianică nu este doar consolare și speranță. În fiecare încercare de împlinire a sa izbucnesc străfundurile care duc *ad absurdum* fiecare figură a sa. A trăi în speranță este ceva măreț, dar este și ceva profund ireal. Obliterează greutatea proprie

¹¹⁹ Steven Schwarzschild, „On Jewish Eschatology”, în *Der Geschichtsbegriff: Eine theologische Erfindung?*, Religion in der Moderne 17, Echter Verlag, Würzburg, 2007, p. 13.

¹²⁰ Să amintim, în trecere, cuvântul de spirit cu privire la acest dar al mesianismului formulat de Michael Shafir: care, în stilul tipic al gândirii iudaice numea acest dar “cel mai primejdios”.

a persoanei, pe care nu o poate împlini niciodată, căci neîmplinitul vizează valoarea sa centrală. De aceea, ideea mesianică a silit, în iudaism, la o *viață în amânare*, în care nimic nu poate fi făcut și realizat în mod definitiv. Ideea mesianică – se poate spune – este adevărata idee anti-existențialistă. Nu există, în sens precis, acel concret care să poată fi împlinit de ființele nemântuite. Aceasta dă măreție mesianismului, dar și slăbiciunea sa constitutivă. Așa-numita „existență” iudaică are drept propriu caracterul tensionat, niciodată descărcat cu adevărat, niciodată dezamorsat, care, acolo unde se descarcă în istoria noastră, e condamnat, sau, se poate spune, demascat, (...) ca pseudo-mesianism. Peisajul (...) arzător al mântuirii a concentrat ca un punct focal privirea istorică a iudaismului. Nu-i de mirare că disponibilitatea față de angajamentul irevocabil în concret, imediat și dezesperat, născută din oroare și pierzanie, descoperită în istoria iudaică abia în generația noastră, cu apariția întoarcerii utopice în Sion, este însoțită de tonuri mesianice, fără să i se poată circumscrie – fiind prinsă în istoria însăși și nu într-o metaistorie.”¹²¹

Prețul mesianismului. Internalizarea principiului mesianic, zorii modernității și escatologia occidentală

Jacob Taubes a devenit o referință în filosofia continentală abia recent, în ultimele decenii. Notorietatea-i a depins în bună măsură de capacitatea sa personală și intelectuală de a sluji drept punte de legătură între personalități intelectuale și poziții filosofice ce păreau ireconciliabile sau contradictorii. Nu mai puțin de faptul că a demonstrat mult curaj în formularea unor ipoteze și interpretări aflate în vecinătatea „aventurii” și care, uneori, contraveneau interpretărilor academice recepte. Același angajament spiritual ca cel dovedit în reconsiderarea, de pildă, a problemei teologiei politice, îl aduce și la chestionarea poziției scholemiene în privința ideii mesianice.

Punctul de vedere al lui Taubes este cuprins în două eseuri, „Reconsiderând tezele despre mesianism ale lui Scholem”¹²² și „Mesianismul și prețul său”¹²³. În fapt, este vorba de două versiuni ale aceluiași text, primul amintit fiind versiunea finală, adăugită, destinată publicării, în ciuda datării, probabil eronate, a editorilor germani.

Taubes deschide reconsiderarea tezelor scholemiene asupra mesianismului prin indicarea unui paradox metodologic în care se găsește savantul Scholem. El constă într-o „tensiune

¹²¹ „Ideea mesianică”, pp. 73-74.

¹²² J. Taubes, „Scholem's theses on Messianism reconsidered”, *Social Science Information*, vol. 21, 1 iulie 1982.

¹²³ Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur*.

între inspirația romantică și metodele criticismului istoric care sunt caracteristice operei sale de la început până la sfârșit”¹²⁴. Această evaluare are ca punct de sprijin chiar mărturisirile lui Scholem, mai precis o *Kurzvita* intelectuală sui-generis cuprinsă într-o scrisoare către S. Schocken, datată 1937, care prezintă resorturile interioare ale alegerii conștiente a unui traseu intelectual. Din acest document pare să rezulte că principala inspirație care îl duce pe Scholem spre studiul cabalei este „filosofia romantică târzie a lui Baader și Molitor, cercul münchenez de romantism filosofic în care va veni și Schelling în ultimii săi ani înainte să plece la Berlin să-și țină prelegerile sibilinice de filosofie a mitologiei și de filosofie a revelației”¹²⁵, cea care, dacă n-ar fi fost supusă asprei discipline a criticismului istoric, l-ar fi făcut, mai degrabă, să caute să devină cabalist decât să aștepte moartea spirituală de la catedră.

În secțiunea următoare, după ce atrage, la rândul său, atenția asupra contribuției și a influenței enorme exercitate de Scholem în configurarea ideii mesianice, Taubes obiectează asupra unui din cele mai importante decizii a acestuia, și anume distincția ferm trasată între mesianismul iudaic și cel creștin. În ochii săi, această distincție nu este derivată din analiza istorică, ci, mai degrabă, un „reziduu al controversei clasice iudeo-creștine din evul mediu”¹²⁶. Argumentul forte al poziției sale constă în reconsiderarea rolului principiului verificării eficacității lui Mesia. Pentru o comunitate mesianică, „când profeția nu se împlinește”, fuga de real, refugierea în interioritate reprezintă o soluție de supraviețuire a experienței mesianice care se activează, psihologic, automat. Concepție a salvării ca eveniment în domeniul spiritual, „interiorizarea nu este o linie de divizare între „iudaism” și „creștinism”; ea semnifică o criză în sânul escatologiei iudaice însăși – în creștinismul paulinic precum în mișcarea sabatiană (...) Cum altfel poate fi definită salvarea după ce Mesia a dat greș în salvarea lumii exterioare altfel decât prin întoarcerea spre interior?”¹²⁷. Eficacitatea lui Mesia nu este, așadar, o probă la care trebuie să se supună în fața comunității și a lumii întregi pentru a se confirma ca atare, ci este, pornind de la evidența tocmai a ineficacității, a eșecului pretenției mesianice, mobilul unei transformări corespunzătoare logicii interne a mesianismului. Ceea ce caută să arate, astfel, Taubes este că principiul eficacității este doar o primă versiune, cea mai primitivă, a verificării pretenției mesianice. Supraviețuirea ideii mesianice este posibilă doar odată cu

¹²⁴ J. Taubes, „Scholem’s theses on Messianism reconsidered”, p. 668.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 669.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 670.

întoarcerea spre o interioritate care nu este una vidă, abstractă, ci stă într-o tensiune permanentă cu realitatea externă. În vreme ce, în iudaismul rabinic, comunitățile de credincioși au dispărut fără urme odată cu Mesias ai lor, această „soluție de fugă” devine, ca să spunem așa, destinul ideii mesianice.

Taubes își fundamentează poziția împrumutând din argumentele lui Scholem, pe care le folosește pentru a indica omologia structurală dintre creștinismul paulinic (aria sa de competență) și sabatianism (unul din obiectele predilecte ale lui Scholem). Întoarcerea spre interior a experienței mesianice are un caracter antinomic, corespunzând, astfel, chiar expunerii lui Scholem a dialecticii ideii mesianice, susține Taubes, șubrezind, astfel, demarcarea dintre mesianismul iudaic și cel creștin. Contrazicând poziția lui Scholem, Taubes susține că: „strategia lui Pavel privind abrogarea Legii nu era dictată de rațiuni pragmatice, o cedare în fața unui impuls dinspre exterior”, ci urmează în mod strict din „logica imanentă” după acceptarea unui Mesia crucificat în conformitate cu Legea. *Tant pis* pentru Lege, argumentează Pavel; și astfel este nevoit să-și dezvolte teologia mesianică într-o manieră „completamente antinomică”, culminând în afirmația că Mesia crucificat este „sfârșitul Legii” (Romani, 10,4).”¹²⁸

Doctrina paulinică, crede Taubes, dezvoltată într-o perioadă când termenul „creștin” încă nu exista, este, prin întoarcerea spre interior a experienței mesianice dezamăgite de eșecul manifestării eficace pe scena istoriei, scena primordială a conștiinței: o conștiință rezultată dintr-o profundă criză *iudaică*, căreia nu i se poate răspunde decât, așa cum face Pavel, prin impunerea unei distincții între cei care sunt evrei pe dinafară și cei care sunt pe dinăuntru. Escatologia pusă în criză devine o criză de conștiință, și, astfel, în mod paradoxal, conștiința însăși e o „invenție iudaică” – chiar dacă nu în sensul pervers al interpretării acestei afirmații de către nazism¹²⁹.

Taubes merge încă mai departe, afirmând că, pornind tocmai de la baza documentară la crearea căreia contribuie într-un mod atât de important Scholem, putem infera că logicii proprii a mesianismului îi aparțin și fenomene străine spiritualității iudaice, precum încarnarea sau divinizarea lui Mesia.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*.

Resursele argumentative pe care le găsește Taubes, pornind de la relațiile logice dintre creștinism și sabatianism, în favoarea unei reconsiderări a ideii mesianice nu se opresc aici. Taubes adaugă un panăș istorico-filosofic hegelian:

„Hegel făcea odată observația că un eveniment devine istoricește valid când se repetă. Marx adaugă o remarcă criptică acestei afirmații: prima oară când se produce, evenimentul este o tragedie, a doua oară, o comedie sau o parodie sângeroasă. Atât cât pot să-mi dau seama, ideea mesianică și-a străbătut întregul parcurs din istoria iudaismului în doar două mișcări mesianice: în creștinismul primitiv și în mișcarea sabatiană din secolul al XVII-lea. (...) Singurele mișcări care au fost capabile să continue sunt cele în care viața lui Mesia este interpretată, în care afrontul adus expectanței mesianice normale – moarte sau apostazie – este „interpretat” pentru comunitatea „credincioșilor”. Interpretarea e cea care face muzica mesianică. Mesia e doar tema unei simfonii scrise de spirite îndrăznețe.”¹³⁰

Punctul următor în dispută e reprezentat de aportul sabatianismului la Aufklärung. Din perspectiva lui Taubes, luminile nu sunt judecate cu dreptă măsură în momentul în care cabala lurianică și rămășițele sabatianismului sunt considerate a fi contribuit însemnat la constituirea sa. Acestea din urmă reprezintă încă „răspunsuri mitice” la criza de proporții care afectează Exilul în perioada maranos (adică în perioada persecuțiilor și a exilului din Spania, de la sfârșitul secolului al XV-lea), și, astfel, din contră, incompatibile cu radicalismul raționalismului. Nașterea subiectului modern vine împreună cu critica religiei, și, chiar dacă Abraham Cardoso (profetul sabatian) și Spinoza sunt mai mult decât contemporani cronologic, ar fi greșit să interpretăm drept catalizator ceea ce a funcționat mai degrabă ca o frână.¹³¹

Nimic surprinzător, după cele expuse, că Taubes are o cu totul altă versiune a „argumentului psiho-economic” al prețului mesianismului. Spre deosebire de Scholem, în viața în amânare a poporului evreu din exil el vede hegemonia rabinică, și nu legământul credinței mesianice. Descinderile în istorie nu au lipsit, atâta doar că ele nu au fost nimic altceva decât salturi în „căruțele mesianice, religioase ori seculare”, în care cei care „și-au asumat riscul mesianic s-au transformat în cenușă”¹³²

Cu condiția acceptării internalizării ca „o consecință legitimă în cariera ideii mesianice însăși” (am putea adăuga: ca *singura consecință*), putem plăti cu ușurință prețul *renunțării*

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 671-672.

¹³¹ *Ibidem*, pp. 672-673.

¹³² *Ibidem*, p. 674.

la mesianismul manifest *in seculum*, cu tot cortegiul său de fantasme, atrocități și dezamăgiri. Tocmai pentru că prețul plătit pentru intrarea în istorie prin mesianismul iudaic este atât de mare, Taubes nu lasă nici un dubiu în ceea ce privește opțiunea sa în favoarea acceptării principiului interiorizării:

„Dacă ideea mesianică în iudaism nu este interiorizată, ea poate transforma „peisajul salvării” într-o apocalipsă. Pentru a intra irevocabil în istorie este imperativ să devii conștient de iluzia că salvarea se produce pe scena istoriei. Căci fiecare încercare de a aduce salvarea pe scena istoriei fără o transfigurare a ideii mesianice duce direct în abis.”¹³³

O reevaluare a disputei Taubes - Scholem

Disputa cu privire la „prețul mesianismului” și internalizarea principiului mesianic în iudaism dintre Gershom Scholem și Jacob Taubes se dovedește a fi foarte utilă pentru dezvoltarea cercetării noastre. Ea arată, dincolo de conflictul personal¹³⁴, că între cei doi autori există o diferență ireductibilă la nivelul celor mai profunde convingeri. Aceste convingeri profunde îl fac pe Scholem să insiste asupra dimensiunii iudaice indelebile a venirii lui Mesia ca eveniment public, și să califice, astfel, mesianismului iudaic ca fiind o teorie a apocalipsei. Tot aceste convingeri de nestrămutat îl fac pe Scholem să insiste asupra dimensiunii comunitare, publice a adventului mesianic în iudaism și să considere internalizarea principiului salvării mai degrabă specifică creștinismului. Am putea afirma, asumându-ne destul de puține riscuri, că, prin indicarea acestui punct de trecere între mesianismul creștin și cel iudaic, Scholem atestă clar adeziunea sa la generația mesianismului iudeo-german interbelic.

Sublinierea, de către Taubes, într-o manieră destul de malițioasă, a unei contradicții între *impetus*-ul romantic și metoda cercetării istoriei religiilor a lui Scholem cade, astfel, în gol; ceea ce acesta indica drept paradox este legea de compoziție a tuturor membrilor

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Întrucât Taubes însuși proceda adesea la anecdotică ca parte a retoricii sale argumentative (de multe ori cu mare forță), nu vedem de ce n-am aminti aici, fie și pe scurt, faptul că buna relație dintre profesorul Scholem și tânărul cercetător pe care îl ia sub ocrotirea sa se încheie brusc în octombrie 1951, cel dintâi reacționând la o „trădare” și „înșelare a încrederii” din partea nedelicatului său pupil și confident. Nici 25 de ani mai târziu, informat de către Taubes în legătură cu proiectul său de a deschide chestiunea prețului mesianismului (la care, din câte se pare, îl invită chiar să participe), Scholem nu-și modifică poziția de a respinge orice fel de contact, personal sau intelectual, cu J. Taubes. A se vedea corespondența dintre cei doi editată de Elletra Stimilli J. Taubes, *Der Preis des Messianismus: Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, ediție de E. Stimilli, Königshausen & Neumann, 2006., precum și referințele biografice „ad personam” ale B. Babich, „Ad Jacob Taubes”, *New Nietzsche Studies: Nietzsche and the Jews*, vol. 7, nr. 3-4, 2007..

inteligenței iudeo-germane mesianice din prima parte a secolului trecut. Ar mai fi de adăugat aici că Taubes are o interpretare greu creditabilă nu doar a pasajului probant în cauză, ci a persoanei lui Scholem însuși. Este greu de înțeles utilizarea unei sigure surse pentru crearea unui portret, când existau, la momentul în care își redacta lucrarea, destule altele, inclusiv ediția revăzută și adăugită a amintirilor din tinerețe ale lui Scholem¹³⁵.

Într-adevăr, privită din perspectiva mai bogată în detalii a corespondenței și a memoriilor, ipoteza lui Taubes nu mai pare atât de convingătoare.¹³⁶ O interpretare mai acurată a fragmentului citat in extenso de Taubes indică, ce-i drept, o confruntare, dar nu este una internă, ci de una cu mediul cultural și cu ceea ce trecea drept autoritate la acel moment. Este vorba de confruntarea cu Hermann Cohen, pe scurt, despre o confruntare cu epistemologia de proveniență iluministă, reprezentată aici de o figură aparte, de mare prestigiu și influență, cu o gândire subtilă, deloc lipsită de înțelegere față de problemele epocii intelectuale în care trăia. Hermann Cohen, un gânditor poate pe nedrept uitat azi, era „o figură cu adevărat biblică, chiar și adversarilor săi”. Walter Benjamin și Scholem îi lecturează și îi discută împreună lucrările, Cohen fiind, de altfel, primul filosof modern al cărui sistem filosofic Scholem încearcă „să-l citească în profunzime”, și asupra activităților pedagogice ale căruia tânărul Gerhard se informa permanent¹³⁷. Destui comentatori¹³⁸ atestă și documentează importanța lui Cohen, și a framework-ului filosofic neokantian pentru dezvoltarea proiectelor de gândire ale lui Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Ernst Bloch¹³⁹, ș.a.¹⁴⁰ – fie și doar ca autoritate respectată de care era însă nevoie cât mai rapid să

¹³⁵ Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderrinerungen. Erweiterte Fassung*.

¹³⁶ E cunoscut, de pildă, episodul de la începutul anilor 20 al intersectării lui Scholem cu „secta” lui Oskar Goldberg (pp. 162, 182-186) și reacțiile acestuia la astfel de proiecte.

¹³⁷ Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderrinerungen. Erweiterte Fassung*, p. 73 sq.

¹³⁸ P.R. Mendes-Flohr, „To Brush History Against the Grain”: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 51, nr. 4, 1983; Anson Rabinbach, „Between Enlightenment and Apocalypse”; Astrid Deuber-Mankowski, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Vorwerk 8, Berlin, 2000, <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/volltexte/2009/113951/>; Michael Lowy, „Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)”; Michel Löwy, „Messianism in the Early Work of Gershom Scholem”, *New German Critique*, nr. 83, 2001.

¹³⁹ Influența lui Cohen vine din preluarea în discursul filosofic a categoriei mesianicului în elaborarea unei „epistemologii a viitorului”. Astfel, așa cum încercăm să arătăm aici, el este un *Geheimrat* nu doar al lui Bloch, ci al întregii generații iudeo-germane care îi urmează. Vezi Paul Mendes-Flohr, „«The Stronger and the Better Jews»”, p. 162.

¹⁴⁰ Printre acești „ceilalți” merită amintit Leo Strauss, pentru cel puțin două motive. Primul e acela că Strauss joacă un rol important în aducerea în atenția publicului american a lucrărilor acestui corifeu al neokantianismului. Al doilea, datorită faptului că Leo Strauss reprezintă, din punct de vedere intelectual și biografic, un caz aparte de radicalism filosofic.

îți distanțezi propria poziție¹⁴¹. Putem de aceea să afirmăm fără teama de a greși că, similar colegilor săi de generație, reacția lui Scholem la cultura filosofică dominantă a timpului său e cea care dă tonul, iar ipoteza importului din romantism cade, astfel, din nou, sub briciul ockhamian.

Cohen reprezintă, în acest context, ultima ocurență contemporană noii gândiri a generației iudeo-germane de la începutul secolului al XX-lea care păstrează credo-ul iluminist, progresist al veacului precedent, și care aderă la valorile asimilării. Prezentarea formelor și a vocabularului specific asimilării în cultura și civilizația germană a iudaismului nu face obiectul lucrării noastre; subliniem, însă, alături de alți comentatori, că față de acest curent extrem de puternic în secolul al XIX-lea, cu prelungiri, de fapt, și în cel de-al XX-lea, se direcționează cele mai puternice atacuri ale noii generații iudeo-germane. Iată, de pildă, evaluarea cercetărilor anterioare ale mesianismului iudaic pe care o face Scholem însuși:

„Secolul al XIX-lea, și iudaismul secolului al XIX-lea, au lăsat moștenire spiritului modern un complex ideatic privind mesianismul care a condus la distorsiuni și falsificări de care nu este deloc ușor să ne eliberăm. Am fost învățați că ideea mesianică este parte componentă a ideii progresului umanității în univers, că salvarea este obținută prin progres continuu și nemijlocit (*unassisted*) al omului, conducând la eliberarea ultimă a tot ce e bun și nobil în el. Aceste este, în esență, idealul mesianic obținut prin dominația combinată a liberalismului religios și politic – rezultatul unei încercări de a adapta concepțiile mesianice ale profeților și a tradiției religioase iudaice la idealurile revoluției franceze. În tradiție, însă, idealul mesianic nu era atât de vesel; venirea lui Mesia trebuia să zguduie temeliile lumii (...) salvarea poate urma doar unei perturbări revoluționare

¹⁴¹ Un caz aparte îl reprezintă articolul dedicat de Löwy mesianismului tânărului Scholem (i.e.: înainte de emigrarea sa în Eretz Israel) Michel Löwy, „Messianism in the Early Work of Gershom Scholem”, *New German Critique*, nr. 83, 2001.. Löwy rămâne credincios și aici opțiunii sale interpretative fundamentale, că mesianismul iudeo-german modern are drept sursă majoră romantismul german, și menține această poziție în pofida numeroaselor indicii textuale și biografice pe care el însuși le expune. Scholem însuși reflectează asupra influenței romantismului asupra concepției sale asupra iudaismului, combătând-o, de exemplu, în două pasaje succesive din cele 95 de teze ale sale asupra iudaismului și sionismului din 1916, pe care le reluăm aici conform indicațiilor lui Löwy (p.184): „41: Romantismul german reprezintă o transgresare nepermisă. 42. Romantismul este singura mișcare spirituală istorică ce a limitat iudaismul. Faptul că nu este conștientă de acest lucru o face demonică”. Mai mult decât atât, Löwy atestă că, într-o convorbire, Scholem i-a confirmat interesul său pentru romantism „interzicând explicit orice interpretare a operei sale care ar pune accentul pe sursele germane în loc de cele evreiești-iudaice.” (p.178 nota 2). Pare așadar că această interpretare, pe care Taubes o preia în interes propriu din lucrarea lui David Biale (citată atât de el cât și de Löwy), conform căreia un soi de romantism informează în profunzime atât filosofia cât și istoriografia lui Scholem, nu are suport. În ceea ce-l privește pe Taubes, așa cum am arătat, această interpretare este interesată, avându-și locul în cadrul polemicii sale, în vreme ce Löwy se străduiește, cu un succes relativ, să facă să fuzioneze romantismul cu interesul pentru surse mistice iudaice pentru a da naștere, atât la Scholem cât și la alții, la specificitatea mesianismului modern iudeo-german.

universale, unor dezastre fără precedent, în care istoria va fi dislocată și distrusă. Concepția secolului al XIX-lea este oarbă acestui aspect catastrofic. Pare doar să progreseze în direcția perfectării infinite.”¹⁴²

Ar fi vorba, astfel, de o formă de neutralizare a mesianismului, prin acomodarea acestuia la cultura dominantă. Dar nu doar destinul unei idei e preocuparea lui Scholem, ci și efectele sale în structura psihologică a comunităților evreiești. Într-o lucrare dedicată „psihologiei sociale a evreilor din Germania”, Scholem indică ideea mesianică ca făcând parte, în anii 1900-1930, din elementele constitutive ale psihologiei evreilor germani (o comunitate puternic asimilată, de altfel). Și tocmai această versiune neutralizată a mesianismului este cea mai prezentă.¹⁴³ Ea contribuie, am putea spune, alături de ideea unei misiuni a poporului evreu¹⁴⁴ și de reconfigurarea idealului emancipării la bagajul ideologic al sionismului care dă naștere, în cele din urmă, națiunii israelite moderne, într-un proces de secularizare similar cu cel binecunoscut al genezei națiunilor moderne pe „filieră creștină”.

Persistă impresia că ceea ce consideră neconvenabil Taubes la poziția lui Scholem este mai degrabă particularismul concepției asupra mesianismului, lucru care, desigur, ar putea fi valabil, dată fiind adeziunea la sionism a preopinentului său. Acest particularism ar izola, astfel, mesianismul iudaic de ideea mesianică ca atare, prezentă, în forme specifice, și în Occidentul creștin. Taubes a împărtășit, de altfel, mereu, ideea că trebuie vorbit de o moștenire iudeo-creștină a Occidentului, chiar dacă ele iudaismul și creștinismul nu trebuie aduse la indistinție.

Argumentele lui Taubes în direcția reconsiderării teoretice a experienței mesianice (care să „dezvăluie o fațetă semnificativă a experienței umane”¹⁴⁵) capabilă să includă și ceea ce Scholem denumesc neutralizare a ideii mesianice în forma internalizării sunt însă fie lipsite de relevanță, fie nu găsesc adversarul - nu aici. Prețul mesianismului, susține Taubes, nu poate fi plătit; mesianismul, în versiunea sa tradițional-iudaică este nesustenabil practic și logic („nonsens, și încă un nonsens periculos”¹⁴⁶), iar atunci destinul principiului iudaic al mântuirii este internalizarea acestuia, iar ceea ce face Scholem este doar „cercetare istorică de cel mai înalt nivel” – și nimic mai mult. Din graba de a subordona

¹⁴² Gershom Scholem, „Jewish messianism and the idea of progress. Exile and redemption in the cabbala”, *Commentary*, aprilie 1958, p. 298.

¹⁴³ Gershom Scholem, *Judaica*, IV:257-258, IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.

¹⁴⁴ *Ibidem*, IV:256-257.

¹⁴⁵ J. Taubes, „Scholem’s theses on Messianism reconsidered”, *Social Science Information*, vol. 21, 1 iulie 1982, p. 671.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

dinamica ideii mesianice prezentate de Scholem dialecticii pe care o propune el însuși, Taubes atacă frontal versiunea schollemiană fără să se preocupe de faptul că ea ar putea rezista, și, în construcția argumentelor, își confruntă preopinentul și la nivel personal.

Diferendul ia astfel forma unui conflict între generații. Taubes este incapabil să înțeleagă de ce marele preț al mesianismului trebuie plătit, mai mult: de ce trebuie investită nu doar speranță, ci și credință în promisiunea mesianică, chiar și cu riscul eșecului. Pentru el, depărtat deja de generația iudeo-germană interbelică, păstrarea credinței și a speranței *cu orice preț* nu este o opțiune; el crede, mai degrabă, alături de „restul lumii”, că un spirit de conservare (spiritul care suflă în pânzele corabiei Escatonului) transformă dialectic vechiul mit în ceva încă și mai puternic, care ocupă scena istoriei: subiectul (conștiința) modernă. Din perspectiva sa, adică de pe pozițiile (încă unei) filosofii a subiectului în expansiune, într-adevăr, sabbatianismul nu poate să fie negativul transformat dialectic în *Haskala* ci doar o „negativitate fără uz”, pentru a-l parafraza aici pe Bataille. Aici argumentele sale în favoarea celui alt răspuns al *maranos* la criza începutului de secol al XVI, critica radicală a religiei, se potrivesc perfect.

Totuși, de pe versantul comunității¹⁴⁷ (nu al subiectului) pe care se află Scholem, argumentele sunt la fel de puternice. *Haskala* nu e tocmai *Aufklärung* – ci e un fenomen specific iudaismului, și aici se concentrează eforturile savantului evreu. Iar menținerea caracterului „public” al venirii lui Mesia rămâne parte a ideii mesianice în pofida calculelor de economie a credinței, supraviețuind paradoxal și animând *comunitatea*, fără a împiedica, însă, dezvoltarea subiectului, respectiv formele de introvertire a mesianismului. Acest refuz de a abandona cauza nu poate fi evacuat dintr-o perspectivă cu adevărat cuprinzătoare asupra experienței mesianice.

Reproșul adresat lui Scholem, acela de a fi manifestat o încăpățănare suspectă în respingerea elementului introvertirii pulsionii mesianice ascunde ridicarea la rang de barieră ontologică a datului istoric – o îngrădire pentru o altă îngrădire. Pentru Scholem, care nu face decât să încerce să fie consistent în toate punctele reconstrucției sale a ideii mesianice în iudaism, intervenția în istorie *este una apocaliptică*, adică aduce sfârșitul

¹⁴⁷ Într-o încercare de recitare a lui Taubes, Antonio Negri regăsește și reinvestește comunitatea („comunul”) cu forța de a rezista mișcării escatologice occidentale: „Cu atât mai mult atunci când împingem metafora trupului către noțiunea „comunului”, sau, mai precis, de la comun la „ecclesia”. Și în acest caz modernul a absorbit ecclesia sau comunul ca trup castrându-l: poate să subziste și să se reproducă doar subordonându-se principiului platonic al teleologiei.” A. Negri, others, „The Eclipse of Eschatology: Conversing with Taubes’s Messianism and the Common Body”, *Political Theology*, vol. 11, nr. 1, 2009.

lumii, și tocmai asta face diferența dintre simpla prezență pe scena istoriei și adventul mesianic. Nedorind să-l urmeze în acest punct, Taubes însuși se vede poziționat în rândul celor care văd mesianismul informând o istorie progresivă.

Apelul la Hegel al lui Taubes este, în acest punct, simptomatic. Repetarea, dedublarea evenimentului ca parte a istoriei este, ca tragedie, o negare a negației, ultimul strigăt al unei tensiuni ce se resoarbe, în *Aufhebung*, într-o nouă afirmație, iar, ca farsă, reziduu al trecutului, *revenant*, rămășiță a saltului dialectic în noua tensiune dialectică în care nu mai este eficace. Însă „istoria” mesianismului iudaic ar fi, în această schemă, fie o înșiruire de tragedii, fie una de farse – cel puțin pentru aceia care nu dispun de importantul catalizator dialectic al unei puternice voințe de a crede creștine. Și atunci: nu există o „istorie” a mesianismului? Întocmai. Mesianismul, ca desfășurare de evenimente, fie e suprarerealizat, fie e nesaturat, fie, poate încă și mai precis: este istoricește suprascris și nesaturat deopotrivă. Nesaturat pentru credința mesianică, pe care n-o consumă, o mare de catastrofe pentru speranța în prezența sa efectivă, hic et nunc. Mesianismul asigură nu numai un trai în amânare al poporului evreu, ci traiul său în afara istoriei: în afara istoriei Spiritului. Astfel, Spiritul e sortit incompletitudinii, și, doar prin atât, evacuat din lumea pe care o umplea.

Un ultim cuvânt aici despre intervenția, ce-i drept oblică, a altui mare savant al religiilor în acest diferend. Argumentele lui Moshe Idel dintr-o scurtă dar pertinentă discuție asupra chestiunii naturii mesianice a hasidismului și a disputei Scholem – Taubes în general, deși orientate în direcția clarificării aspectelor de istoria religiilor, sunt grăitoare:

„În general, felul în care Taubes înțelege procesul de interiorizare, aparținând carierei unei singure „idei”, implică atât rolul crucial al istoriei în schimbarea naturii „ideii mesianice”, cât și direcția schimbării, stabilind astfel *un* alt tip de legătură între reacția contra sabateismului și mesianismul personal în hasidism. (...) el presupune că răspunsurile dialectic spirituale pot rezolva dilemele create de evenimentele istorice anterioare”¹⁴⁸

Probabil că cea mai mare contribuție a lui M. Idel la această controversă a fost să o dezamorseze. El arată că ipoteza lui Taubes despre destinul ideii mesianice (aceea de a se internaliza, unde contribuie decisiv la geneza subiectului modern și la preservarea caracterului activ în dialectica spirit-istorie a ideii mesianice – în ceea ce el numește

¹⁴⁸ Moshe Idel, *Fiul lui Dumnezeu și mistica evreiască*, Polirom, Iași, 2010, p. 556 sqq.

escatologie occidentală) este doar o radicalizare a concepției scholemiene¹⁴⁹. Poziția lui Scholem față de dinamica istorică a ideii mesianice în iudaism se arată a fi mai elastică și mai apropiată de cercetarea surselor, deși, pe alocuri, evaluările sale pot să fie corectate. În felul acesta, Idel îi concede lui Taubes dreptatea în anumite argumente factuale, împotriva lui Scholem, însă *doar atât*. Opțiunea interpretativă a lui M. Idel este aceea că nu prețul mesianismului apocaliptic, ci „influența laterală a creștinismului și împrumuturile de concepte psihologice grecești, indisponibile anterior”, sunt cele care conduc la structurarea particulară a hasidismului ca doctrină mesianică sui-generis.

Prețul mesianismului apocaliptic, ca și chestiunea prețului mesianismului iudaic *tout court* sunt, astfel, lăsate la o parte și nu mai par să se susțină, de pe pozițiile cercetării surselor, ca miză centrală într-o narațiune a destinului ideii mesianice în iudaism. Schema generală de compoziție a ideii mesianice în versiunea ei scholemiană rămâne, deci, neafectată. În consecință, nimic nu pare să ne împiedice să considerăm în continuare această ipoteză în legătură cu fenomenalizările moderne, secularizate”, ale unui militantism mesianic, în ceea ce privește deciziile și opțiunile teoretice, adesea puternic colorate emoțional, ale membrilor intelighenției iudeo-germane interbelice.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 557.

3.3. SISTEMELE TEORETICE ALE MESIANISMULUI BENJAMINIAN

*În zilele care au fost, fiecă drum ducea cumva
La Dumnezeu și la al său nume.
Noi nu suntem cucernici. Rămânem în Profan,
Și acolo unde odinioară era „Dumnezeu”, acum
este Melancolia
Gershom Scholem (1933)¹⁵⁰*

Mesianismul nu este, pentru lucrarea de față, un atribut exterior aplicat gândirii benjaminienne, nu e ceva care poate, astfel, să fie înțeles sau exploatat după bunul plac. Ipoteza noastră este că acest mesianism e un dat esențial al „stării de agregare om” Benjamin: *ethos*, atitudine motrice. Modul în care el capătă formă la nivelul gândirii nu poate să fie separat de atitudinea existențială a autorului, de contextul viu al vieții sale. Mesianismul teoretic benjaminian nu poate să fie, de aceea, conceput ca fiind liniar, fără variații, zguduiri, abjurări și reluări, pentru că viața sa nu a fost astfel. Nu a fost, de altfel, nici pentru congenerii săi, care trec, într-o viață, prin mai multe cicluri de angajare și abjurare intelectuală și personală deopotrivă. Deciziile intelectuale și proiectele de gândire care derivă din aceste decizii nu pot să fie cu mult mai coerente decât viețile lor, atât de complicate și pline de evenimente pentru cei care trec prin experiența a două războaie mondiale, a crizelor economice și a exilului.

Premise metodologice.

Câte etape parcurge sistematizarea teoretică a mesianismului la Walter Benjamin? Care sunt conceptele cheie ale acestor etape și care e masa textuală corespunzătoare acestor etape? Ce atitudine emoțională îi corespunde fiecăreia (căci, așa cum credem, ele trebuie să fi fost susținute, însoțite ori alimentate de angajamente emoționale diferite)? Dacă, în reconstruirea acestor *Stimmungen* ne putem bizui doar pe informațiile din corespondență și din memoriile apropiatilor, pe care le putem analiza, eventual, în contextul istoric, o problemă aparte este cea pe care o pune identificarea masei bibliografice. Nu deoarece acestea nu ar fi disponibile; în ciuda faptului că ceea ce, în urmă cu câțiva ani consideram a fi ediția de opere complete definitivă a lui Walter Benjamin va fi înlocuită, în anii aceștia, de o alta, marea majoritate a textelor sunt disponibile deja. Problema e una de justificare a alegerii. Inevitabilă, poate, în răspunsul la această întrebare, acuza de artificialitate, de arbitrar. Pentru a nu fi nevoie să revenim de fiecare dată cu explicitări, ar fi utilă o notă cu

¹⁵⁰ Citat de Moshe Idel, *Evreii lui Saturn. Despre sabatul vrăjitoarelor și șabatianism*, traducere de Cornelia Radu, Polirom, Iași, 2013, p. 162.

privire la „epistemologia” benjaminiană.

Este relativ ușor de acceptat că în textele sau fragmentele dedicate unor teme de filosofie a istoriei sau de filosofie politică ne putem aștepta să întâlnim elementele unei sistematizări teoretice a mesianismului. Ceea ce ne propunem este, însă, metodologic, să considerăm că *toate aceste lucrări aparțin, de facto, unor astfel de sistematizări*, chiar dacă „voința de sistem” nu este prezentă. Este povara oricărei exegeze să suporte riscurile unei totalizări acolo unde ea nu e manifestă; cu atât mai mult, cum am arătat deja, în cazul lui Benjamin, care pare a respinge complet, chiar și în perioada sa timpurie, mai „idealistă”, ideea construcției filosofice sistematice, preferând să lucreze de fiecare dată pentru text și pentru expunerea „ideii”, nu pentru un sistem. Dar ceea ce Benjamin refuză programatic reconstituie prin forța memoriei, uneori lui însuși irezistibilă. Memoria lui Benjamin este într-adevăr formidabilă, mai cu seamă în ceea ce privește propriile materiale, și vine împreună cu un impuls de a recontextualiza care aproape că devine un *modus operandi* în sine.

Al doilea bazin tematic este reprezentat de operele indexate îndeobște în categoria „teorie și critică literară”. Am indicat, în cercetarea dedicată reconstituirii planului „Adevăratei politici”, intenția lui Benjamin de a-i face loc acolo unei critici a romanului Lesabéndio. Această intenție nu e o excentricitate, ci ține de specificul gândirii autorului nostru, care aduce în atenția noastră analizele sale dedicate „Afinităților electivă” ale lui Goethe, dramei baroce, lui Baudelaire, Brecht sau lui Kafka, pentru a numi doar câteva din ele. Manierei de lucru a lui Benjamin îi este proprie un tip de analiză „metafizicistă” a textelor literare. Putem afirma că particularitatea metodologiei criticii benjaminieni este aceea de a căuta și de a expune modul în care opere de artă repetă, pun pe scenă, ontologia istoric determinată a unei epoci. Îi este propriu modului lui Benjamin de a se orienta în filosofie (ca filosofie a istoriei) prin substituirea etapelor istoriei filosofiei cu cele ale istoriei literare. Aceste categorii sunt semnificative nu numai în contextul unei lucrări sau a alteia, ci chiar în contextul gândirii benjaminieni. Structurarea dialectică a conceptelor, relația mediată a ideii cu fenomenele transformă critica benjaminiană într-o „ideologie”. Și, spunând ideologie, restabilim acestui termen demnitatea pe care căuta să i-o redea autorul nostru. Așa, de pildă, în unul dintre primele locuri în care metodologia benjaminiană este expusă (atât de explicit cât își îngăduie Benjamin să o facă), în Prefața epistemo-critică a *Originii dramei baroce germane*:

„Ideile sunt față de obiecte ce sunt constelațiile față de stele (...) ele nu-s nici conceptele, nici legile lor (...) nu servesc cunoașterii fenomenelor iar fenomenele nu pot fi socotite în niciun caz criterii cu care să judecăm existența ideilor. Semnificația fenomenelor pentru idei se reduce (...) la elementele lor conceptuale. (...) ideile sunt constelații eterne, iar prin faptul că fenomenele sunt percepute ca puncte în astfel de constelații, ele sunt, simultan, divizate și salvate. Asocierea fenomenelor e sarcina conceptelor, iar separarea, ce are loc în ele grație puterii de discernământ a intelectului, este cu atât mai plină de semnificație cu cât, dintr-o singură lovitură, ea duce două lucruri la bun sfârșit: salvarea fenomenelor și reprezentarea ideilor.” (Drama Barocă: 36-37)

Salvarea în idee a fenomenului nu-i însă rezultatul contemplării, nici al dialogului socratic¹⁵¹, cele două arhi-forme ale filosofiei. Adevărul reprezentat în idee are ca singur mod de a fi imanent: numele, limba, ceea ce clarifică întoarcerea benjaminiană spre critica literară ca o cale regală a adevărului:

„Ființa ideilor nu poate fi concepută în niciun caz ca obiect al unei viziuni, nici măcar al uneia intelectuale. Căci nici în parafraza ei cea mai paradoxală, ca *intellectus archetypus*, viziunea nu ne face să înțelegem felul de a-fi-dat al adevărului, ca ceva care se sustrage oricărei intenții și care apare cu atât mai puțin el însuși ca intenție. Adevărul nu intră nicicând într-o relație, și mai ales nu într-una intențională. Obiectul cunoașterii, determinat fiind de intenția conceptului, nu este adevărul. Adevărul este un *a fi*, lipsit de intenție, alcătuit din idei. De aceea abordarea cuvenită a lui nu este aceea a intenției de a-l cunoaște, ci a imersiunii în el până la dispariție. (...) singurul mod de a fi, dincolo de orice fenomenalitate, căruia îi aparține forța de a determina esența realității empirice este cel al numelui.” (Drama Barocă: 37-38)

Iată de ce Hannah Arendt numește gândirea benjaminiană „poetică”.¹⁵² Benjamin însuși ar fi respins cu siguranță acest epitet, dar, luat *ad literam*, el nu spune decât că era preocupat de regăsirea, în spatele tensiunilor conceptuale, a ideii, iar expunerea ei, imaginea ei, era în limbă, în nume.

Ne propunem, așadar, să expunem cele câteva formulări ale sistemului teoretic-conceptual al mesianismului benjaminian. Ele nu pot fi discriminate completamente cronologic, și nici nu sunt, în fapt, într-atât de diferite unele față de altele încât să putem să vorbim de mai multe proiecte clar delimitate. Ideea mesianică e parcursă de tensiuni conceptuale diferite,

¹⁵¹ Pentru semnificația filosofiei și genului dialogului în raporturile ei cu tragicul, Walter Benjamin, *Originea dramei baroce germane*, traducere de Maria-Magdalena Angheliescu, Lorin Ghiman și George State, Tact, Cluj-Napoca, 2010, pp. 122-123, 128.

¹⁵² Hannah Arendt, *Men in Dark Times*.

dar sunt destule elemente care asigură, în toată viața acestui ansamblu, o oarecare stabilitate internă. Criteriul de diferențiere, atunci, dacă nici cel cronologic nu-i eficace, și nici cel al analizei formale fără puncte oarbe, nu poate să fie decât cel al atitudinilor motric-fantastice mesianice ale lui Walter Benjamin. Diferitele mișcări, ajustări și evoluții în sistemul teoretic sunt simptome ale unei patologii mesianice. Procedând astfel, acceptăm că sistemul teoretic al mesianismului benjaminian, în reconstrucția sa, este, luat ca atare, pură abstracție, și, astfel, nu aduce cu sine un conținut de adevăr. El nu-i decât un index de particulare fenomenalizări contingente a ideii mesianice.¹⁵³

Primul model, pe care îl punem sub semnul „forței mesianice tari”, aparține perioadei superpozabile, în general, primului război mondial și perioadei imediat următoare, până către 1921-1922¹⁵⁴; Textele cele mai reprezentative sunt cele realizate în atingere cu proiectul „adevăratei politici”, alături de alte fragmente și secțiuni din corespondență, și se încheie, cel mai probabil, odată cu elementele prezente în *Wahlverwandschaftenessay* (încheiat în 1922, publicat în 1924).

A doua etapă corespunde reconstrucției teoretice a barocului din *Originea dramei baroce germane* în jurul conceptului de imposibilitate a deciziei suverane. Sub semnul hiperinflației de după război și a numeroase zguduiri în viața personală, anii 1923-27 aduc cu sine și „convertirea” la marxism a lui Benjamin ale cărei efecte încep să devină din ce în ce mai vizibile.

Cea de-a treia etapă indică o mutație importantă în proiectul benjaminian, pe care ne propunem să o analizăm pornind de la conceptul, devenit celebru odată cu apariția sa în *Teze*, al forței mesianice slabe. Este perioada lungului crepuscul personal al lui Benjamin – determinat de reducerea perspectivelor profesionale, influențat de exil și de spectrul războiului – căruia îi contrapune o mare productivitate, și, poate în primul rând, munca imensă și stăruitoare de conturare a marelui proiect al pasajelor. Noi constelații biografice se structurează în această perioadă, odată cu intrarea lui Benjamin în cercul Institutului de Cercetări Sociale și întărirea relației de prietenie cu Brecht.

¹⁵³ Vorbind despre “paradigme” de gândire care pun în scena în “ierarhizări” diferite ideea unei utopii mesianice, Stéphane Mosès procedează similar, regăsind de asemenea trei etape: teologica, estetica și politica, a căror limite cronologic-bibliografice sunt consistente cu cele propuse aici. Cf. *L'ange de L'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, vol. 481 (Paris: Editions Gallimard, 2006)

¹⁵⁴ Această etapizare corespunde, în linii generale, cu altele, similare, propuse. Jacobson *Metaphysics of the preface. The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York, 2003., care investighează teologia politică benjaminiană în paralel cu cea a lui Scholem, preferă, din motive biografice, să extindă această perioadă teologic-politică până în 1923, anul emigrării lui Scholem.

Ceea ce lasă moștenire, în ultimă evaluare, întregul parcurs benjaminian, este un mesianism de un tip aparte, pe care îl putem numi profan într-un înțeles precis. Recuperarea acestei atitudini de gândire, este, în spațiul acestei cercetări - dedicate regândirii conceptului benjaminian de politic -, de o importanță centrală; căci de această caracterizare esențială depinde nu doar poziționarea lui Benjamin față de colegii săi de generație, ci și atitudinea sa în răspărul unor maniere de problematizare a căror dislocare este încă și azi o sarcină ce debordează reflecția filosofică.

1. Tăcerea, sau Forța mesianică tare. Anarho-mesianismul benjaminian de la „Metafizica tinerimii” la „Critica violenței” (1914-1922)

Pentru că nu poate vorbi, natura jeleşte (Walter Benjamin)

*"In dieser großen Zeit, die ich noch gekannt habe, wie sie so klein war; die wieder klein werden wird, wenn ihr dazu noch Zeit bleibt; ... in dieser lauten Zeit, die da dröhnt von der schauerlichen Symphonie der Taten, die Berichte hervorbringen, und der Berichte, welche Taten verschulden: in dieser da mögen Sie von mir kein eigenes Wort erwarten."¹⁵⁵
(Karl Kraus)*

În vara lui 1914 Walter Benjamin împlinise 22 de ani. Avea la activ un număr deloc neglijabil de publicații și apariții în sfera publică demarcată de mișcările tinerimii germane, în cadrul căreia avea numeroase contacte și, cel mai important, un nume. Această reputație îl propulsase, cu numai doi ani în urmă, în poziția de președinte al *Freie Studentenschaft* din Berlin. Nimic nu părea să-i poată sta în cale pe drumul spre Parnassus-ul iudeo-german acestui tânăr de o maturitate a gândirii și de o precizie a expresiei atât de eclatante. Tinerețea, era, de altfel, cuvântul de ordine, parola începutului de secol al XX-lea. Metafizica tinerimii, căreia îi consacră un text important prin reflecția angajată asupra înțelegerii condiției generației sale și ca *Wegweiser* pentru membrii mișcării, concentrează elanurile unei generații încă exuberante și idealiste, capabilă încă de destul altruism în poziționarea sa critică față de establishment.

Toate acestea aveau, însă, să se schimbe foarte repede, odată cu izbucnirea Primului Război Mondial, și aveau să se schimbe radical. După o încercare, nereușită, de a se înrola voluntar, făcută fără entuziasm și motivată de dorința de a pleca pe front „în termenii săi”, și de a sta, astfel, la adăpostul cercului de prieteni, și după sinuciderea bunului său prieten Fritz Heinle și a iubitei acestuia, pusă pe seama disperării declanșate de debutul conflagrației¹⁵⁶, atitudinea lui Benjamin față de anturajul său se modifică rapid și accentuat. Puțini dintre cunoscuții săi din acea perioadă îi vor rămâne în cercul de prieteni, restul fiind abandonați, împreună cu participarea sa la activitățile de orice fel ale mișcării patronate de Gustav Wyneken, după ce acesta își declară fățiș sprijinul pentru un război pe care pupilul

¹⁵⁵ “În această mare epocă, încă știu cât era ea de mică; și care-o să se micșoreze iarăși, de-i mai rămâne timp; ... în această zgomotoasă epocă, zguduită de simfonia de coșmar a faptelor ce-aduc rapoarte; și a rapoartelor care incumbă fapte; în astă epocă să n-așteptați vreo vorbă de la mine.” (trad. Ns.)

¹⁵⁶ M. Jay, „Walter Benjamin, remembrance, and the first world war”, *Benjamin Studies*, vol. 1, nr. 1, 2002, p. 185sq.

său îl detesta¹⁵⁷. Aversiunea lui Benjamin față de război, față de violența sa (aparent) oarbă devine și mai aprinsă când vine vorba de cei care fac eroarea să o ratifice teoretic. Crima, mai mult decât eroarea de gândire, i se pare tânărului Benjamin încă și mai mare în cazul pedagogului Wynecken, în preajma căruia se formase în acești primi ani. „θεωρία din Dumneavoastră e orbită” în scrie lui Wyneken în primăvara lui 1915 într-o *Erledigung*:

„Ați comis o înspăimântătoare, rușinoasă trădare față de femeile care vă iubeau elevii. Ați jertfit, la urmă, statului, care vă luase totul, tineretul. Tinerimea aparține însă doar privitorilor care o iubesc, și în ea *ideea* mai presus de orice. Ea a căzut în mâinile greșite ale Dvs. și va suferi pentru aceasta mai departe nemăsurat. A trăi cu ea este legământul pe care vi-l smulg.” (GB I: 264).

În primii ani de război, Benjamin studiază la Berlin și München, pentru a trece apoi la Berna, unde va obține titlul de doctor în 1919. Reușește să evite încorporarea simulând probleme medicale. În 1917 se căsătorește, după spusele soției sale, într-un moment în care avea nevoie de cineva care să-l apere de spectrul sinuciderii.

Tot în această perioadă îl cunoaște pe Scholem (în 1915), cei doi dezvoltând o relație de prietenie din ce în ce mai intensă. Datorăm corespondenței dintre cei doi, precum și însemnărilor lui Scholem, o mulțime de informații prețioase, care ajută în înțelegerea contaminării intelectuale reciproce a celor doi din acei ani. Știm, de aceea, că întrevederile lor, din ce în ce mai numeroase, se desfășurau sub interdictul (consimțit, dar nu neapărat exprimat expres) de a nu discuta despre ceea ce se întâmpla în jur: adică de a nu discuta despre război. Singurul contact pe care și-l îngăduiau soții Benjamin cu lumea cuprinsă de conflagrația mondială era lectura celebrei și influentei *Die Fackel* (care exprima, de altfel, făt, repulsia față de război a autorului, Karl Kraus)¹⁵⁸.

Tocmai datorită refuzului de a participa la realitate (dorința de a scăpa de serviciul militar nu e doar efectul repulsiei pentru violență sau a poziției sale filosofice, morale sau politice antimilitariste), gândirea lui Benjamin capătă treptat o nouă orientare. Metafizica tinerimii, credința pusă, ușor naiv și vag narcisic, în potențialul ei de schimbare a lumii, care îi aduc

¹⁵⁷ Pedagogul german, care îl influențase puternic pe tânărul Benjamin, se exprimase în favoarea participării la război ca „trăire etică” în noiembrie 1914 (Cf. GB I: 262-263). Pentru influența educației primite de Benjamin în cadrul Freie Schulgemeinde și importanța participării sale în mișcarea culturii tinerimii (*Jugendkulturbewegung*) animat de Wyneken a se vedea contribuțiile lui Peter Dudek, Ulrich Linse și Margarete Kohlenbach..

¹⁵⁸ Influența exercitată asupra lui Benjamin de figura lui Kraus (și de *Fackel*) nu a fost, după știința noastră, documentată. În lipsa unor marturii sau indicii clare, afară de intrările sporadice din corespondență - toate de după 1918 -, suntem limitați la formularea presupunerii că s-ar putea vorbi de o similaritate în spirit între atitudinile celor doi față de război, impusă de influența de necontestat a lui Kraus în cercurile tinerilor intelectuali ale vremii. Benjamin îi dedică lui Kraus un eseu în 1931.

prima mare dezamăgire, sunt abandonate, iar Benjamin începe să caute o nouă matcă pentru gândurile și dispoziția sa. Într-un context în care linia frontului real se vedea dublată de o altă linie, a deciziei pentru sau împotriva războiului, Benjamin dă prima mostră a incapacității sale de a înota fie în amonte, fie în aval¹⁵⁹: face din atitudinea sa față de realitate o realitate a gândirii. Ceea ce rămâne este atașamentul și interesul față de persoane disperate, contrapus respingerii lumii. Într-una dintre cele mai sincere și interesate deopotrivă mărturisiri ale lui Benjamin cu privire la modul său de a se orienta, acesta afirmă:

„În economia existenței mele, câteva relații specifice joacă un rol special, care îmi îngăduie să mențin ceva ce este opusul polar al esenței ființei mele. Aceste relații au provocat întotdeauna proteste mai mult sau mai puțin violente din partea oamenilor cei mai apropiați de mine, de exemplu acum, în privința lui B. [Brecht], și într-un mod mai puțin marcat din partea lui Gerhard Scholem. În astfel de cazuri nu pot să fac mai mult decât să-mi rog prietenii să aibă încredere că beneficiile acestor relații, ale căror pericole sunt evidente, vor deveni clare. Mai ales tu trebuie să știi că viața mea, ca și gândirea mea, se mișcă între poziții extreme. Distanța pe care o prezintă astfel, libertatea de a juxtapune lucruri și idei care sunt considerate ireconciliabile, își află caracterul doar prin pericol. Un pericol care pare de obicei evident pentru prietenii mei doar în forma acestor relații „periculoase”. (Scrisoare către Gretel Karplus, #873, GB 4:440)¹⁶⁰.

Benjamin schițează, în acești ani, mai multe proiecte filosofice pe care le va urmări constant, în diferite forme, până la sfârșitul vieții. Poate că termenul de proiect este nepotrivit. E vorba, mai degrabă, de formularea unor tensiuni conceptuale pe care va încerca să le dezvolte, conservându-le și potențându-le tensiunile interne. Se formează, acum, maniera sa proprie de a precipita în gândire sentimentul despre lume, de a face filosofie nu în concepte, static, ci dinamic, în metafore. Tematica filosofică care începe să își facă loc acum în preocupările sale vizează filosofia istoriei în relația sa cu mitul, limba și limbajul, alăturându-se pasiunii sale dintotdeauna pentru literatură¹⁶¹. Ce anume îl conduce pe Benjamin la aceste teme de cercetare și reflecție, și ce anume îl decide în favoarea tratamentului pe care acestea îl vor primi este o chestiune care depășește nu numai interesele acestei expunerii, ci, probabil, și limita bunului simț exegetic. Să reafirmăm, pentru a explicita această primă turnură a lui Benjamin, că ea se datorează, în

¹⁵⁹ Hannah Arendt, *Walter Benjamin 1892-1940*, 2, Allia, Paris, 2010.

¹⁶⁰ Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht*, p. 10.

¹⁶¹ W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen: Leben und Werk Walter Benjamins: eine Chronik*, Suhrkamp, 2001, p. 38 sqq.

ceea ce privește „aportul extern”, unei aglomerări de influențe intelectuale „întrupate” (adică, evident, reprezentate de prietenii săi mai eficient decât de simple lecturi sau de urmărirea prelegerilor profesorilor săi - față de calitatea cărora nu-și ascundea, de altfel, nemulțumirea). Rolul cel mai important îi revine aici lui Scholem, cel care reușește să îi inoculeze lui Benjamin interesul pentru o serie de teme până atunci aproape indifferente, iudaismul și identitatea iudaică, mistica iudaică și ideea de religie, cu toată portanța sa problematică și conceptuală. Alt rol, în cheie minoră, trebuie probabil să-i acordăm lui Felix Noegerath¹⁶², care îi reactivează, cel mai probabil, interesul pentru criticismul kantian și pentru eforturile neokantienilor (de altfel la mare modă intelectuală în epocă); devine astfel mai ușor de înțeles interesul lui Benjamin pentru Cohen, o figură îndepărtată, dar vie, probabil și în urma relatărilor lui Scholem ce se poate să se fi suprapus (cine știe?) cu cele ale lui Noegerath. Am amintit în altă parte rolul pe care îl va juca, tot în această perioadă, ceva mai târziu, Ernst Bloch. Întâlnirea cu acesta, îl „silește” pe Benjamin să ia poziție față de acuta problemă a politicului (și ea nu avea cum să fie altfel decât acută pentru Bloch!). E însă mult mai probabil că, pentru Benjamin, interesul pentru tema politicului nu avea nici o conotație activistă, sau militantă, ci dimpotrivă. Ceea ce el poate să-și fi dorit era o formulare teoretică definitivă a problemei, un fel de „lichidare intelectuală” a acesteia, la fel cum caută să o facă, în aceeași perioadă, și în privința iudaismului. O altă „încorporare” inspirațională pentru Benjamin este poetul Fritz Heine¹⁶³ (decedat în zorii războiului) și desigur, alții, a căror importanță mai mare sau mai mică nu schimbă semnificativ compoziția scenei.¹⁶⁴

Teorie și metodă. Imaginație dialectică

Din cele câteva încercări teoretice ale lui Benjamin din primii ani ai războiului rezultă o metodologie sui generis, un mod propriu de a gândi, pe care l-am putea numi, cu un termen consacrat de succesul lucrării cu același nume, a lui Martin Jay¹⁶⁵, „imaginație dialectică”. Pentru Benjamin (am mai spus-o), conceptele „nu se lasă gândite”; având un sprijin relativ în *theoria*, gândirea trebuie atunci să opereze altfel, iar noua sa condiție împinge teoria

¹⁶² Astrid Deuber-Mankowski, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen : jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Vorwerk 8, Berlin, 2000, p. 50 sqq, <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/volltexte/2009/113951/>.

¹⁶³ Ani la rând, Benjamin va face eforturi pentru a onora calitatea sa de legatar testamentar al operei poetice a lui Heine.

¹⁶⁴ Puține se știu, de pildă, despre efectele prieteniei sale strânse cu teologul Fritz Lieb (1892-1970), care își va face un nume ca slavist și specialist în istoria spirituală rusă.

¹⁶⁵ Martin Jay, *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, California University Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1996.

cunoașterii într-un impas din care nu poate ieși fără o nouă imagine despre întreaga manieră umană de a (se) reprezenta.¹⁶⁶ De aceea, Benjamin începe să gândească conceptele în moduri care pot părea, la o primă vedere, simple exerciții intelectuale ale unui excentric¹⁶⁷. Fie caută să le expună limitelor lor extensionale, fie le contrapune altora, pentru a urmări structuri de organizare polare. Pentru primul caz, vine în minte bunăoară cunoscuta sa butadă privind limitele teoriei cunoașterii, care n-ar fi demnă de acest nume dacă nu include și posibilitatea divinației. În cazul celui de-al doilea, va fi vorba de presiunea internă a componentelor noționale sau a limitelor de consistență ale acestora. Un astfel de tratament teoretic suferă, de pildă, noțiunea de destin în „Destin și caracter”, sau cea de violență, în „Critica violenței”, și acestea sunt doar două exemple grăitoare.

Mai mult, aceste concepte filosofice se întrepătrund într-o manieră stranie cu speciile literare. Dacă, pe de-o parte, putem găsi firească utilizarea conceptelor filosofice pentru explicitarea sensului acestor producții, de cealaltă parte, constrângerile pe care le suferă aceste concepte, silite oarecum să ia în posesie ca cel mai propriu exponent aceste producții poate să pară dubios. Dar aceasta e imaginația dialectică benjaminiană. Iar rezultatele aplicării ei sunt sclipitoare, chiar și în această etapă, în care nu putem vorbi de o consolidare metodologică de felul celei care duce la organizarea Proiectului Pasajelor și la apariția conceptelor metodologice din acea perioadă, ca, de pildă, cel de imagine dialectică ca atare.¹⁶⁸

Dispunere dialectică și dispoziție mesianică.

Walter Benjamin era el însuși extrem de preocupat de problema stilului. În așa măsură încât să considere că tratarea filosofică a problemelor nu poate fi nicicum despărțită de cea a prezentării (Drama Barocă, p. 28). Aceasta echivalează cu mult mai mult decât un scrupul de scriitor. Căci nu e vorba doar de a utiliza un stil al expunerii care să pună în lumină argumentele și să aureoleze autorul, de a găsi, cu alte cuvinte, mijloacele retorice potrivite. Mai degrabă, arată o dependență profundă a logicii de retorică. Originea profundă a acestei depedențe se află în *inventio*, iar *dispositio* și *elocutio* trebuie să-i urmeze. Pierre Missac reușește o excelentă cartografiere a ceea ce el numește „dispositio dialectico-benjaminiană”¹⁶⁹, adică pasiunea lui Benjamin pentru maniera de expunere

¹⁶⁶ Trimitem aici mai departe la secțiunea dedicată problematicii experienței din lucrarea de față.

¹⁶⁷ Benjamin avea o pasiune aparte pentru astfel de exerciții, cf. si Archiv, *Walter Benjamins Archive*.

¹⁶⁸ Max Pensky, „Method and time: Benjamin’s dialectical images”, *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, 2004.

¹⁶⁹ Pierre Missac, *Walter Benjamins Passage*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, p. 168 sqq.

triadică, pe care o validează deja la Kant (în „Program”), o apreciază în Steaua izbăvirii a lui Rosenzweig și o dinamizează în forma triadei dialectice. Dispunerea dialectică, capabilă uneori, ca să spunem așa, să convingă prin ea însăși, devine o modă stilistică pe care Benjamin o urmează nu fără puțină vinovăție; dar ea vine uneori în contradicție cu conținutul, generând probleme aproape irezolvabile. Așa, de pildă, în eseuul său despre Afinitățile elective ale lui Goethe, în care structurarea dialectică pare puțin cam mare pentru conținut, dar succesul căreia îl încurajează să continue.¹⁷⁰ Pe seama acestei obstinații a lui Benjamin de a dispune materialul dialectic pune Missac destule nereușite și dificultăți ale lui Benjamin din perioada proiectului pasajelor, mai ales criticile persistente ale apropiaților. O explicație interesantă, și bogată în consecințe. Dar Missac nu ne spune și *de ce* această problemă de dispunere nu a putut fi identificată și ocolită mai repede. Ipoteza noastră e că problema dispunerii este, de fapt, o problemă de dispoziție: de dispoziție mesianică – pe care Benjamin o împărtășea cu confrății săi suficient pentru ca această premisă să nu mai apară ca problematică¹⁷¹. Tocmai de aceea afirmam că interdependența dintre logică și retorică stă în *inventio* - și în dublul ei, adevărul. Adevărul lucrurilor (mântuirea) nu poate fi despărțit pe deplin de tentația forțării sale și de violența numirii. Dispunerea nu este atunci decât modul de a conduce dispoziția, în sensul de rezultantă mereu specifică a ciocnirii omului cu lumea, cu termenul abstrus, dar precis, al lui Bloch pe care l-am mai invocat: dispoziție motrice-fantastică. Sistemele teoretice benjaminieni nu sunt dialectice doar la nivel de dispunere, de prezentare, ci dialectica se regăsește ca manieră predilectă de expunere datorită dispoziției motrice-fantastice a lui Benjamin. Căci dialectica este un dispozitiv teoretic mesianic. Dar, ca întotdeauna, ceea ce decide este reușita. Iar o reușită facilă, pare să creadă Benjamin, e mai periculoasă decât eșecul: „[...] Satan e dialectic și un fel de reușită înșelătoare, fericită, [...] îl trădează la fel cum greutatea trădează spiritul.”

Dialectica dublă a mitului și Dialectica luminilor

Două sunt preocupările de teoretizare ale lui Benjamin în această perioadă. Pe de-o parte, urmărirea proiectului mai mult sau mai puțin academic de „teorie literară”, în care termenii

¹⁷⁰ Dispoziția dialectică a materialului, neintrodusă în versiunea publicată prin titluri de secțiuni, s-a păstrat (GS I.3: 835-37), iar Benjamin revine adesea la această manieră de construcție, ca la un model, în alte lucrări ale sale, după cum o demonstrează numeroasele referiri din corespondență. Caracterul artificial, aparența frumoasă a acestei „dialectici” ne face tocmai să nu o considerăm în ansamblu aici în refacerea dialecticii benjaminieni.

¹⁷¹ Lipsa completă de înțelegere a lui Brecht pentru lucrările lui Benjamin demonstrează că cei doi făceau parte, în cele din urmă, din „tabere” diferite.

cheie de lămurit vor fi cel de tragic și cel de dramă barocă. De cealaltă parte, găsirea termenilor pentru formularea problemei politicului. Aici, Benjamin pornește de la faptul cel mai apropiat: violența, critica acesteia fiind un element central al proiectatei „Politici”. Suprapunerea lor capătă forma unei dialectici duble a mitului. La nivelul empiriei, mitul informează „istoriei violenței” (*Critica violenței*, p. 23); iar la cel „suprastructurii”, intervine în constituirea ancadramentului conceptual al raporturilor dintre destin și caracter care stau la baza tragicului, într-o primă etapă, pentru a sluji drept rest și ghidaj dialectic în etalarea ideii dramei baroce germane. „Baza” empirică și „suprastructura” formelor de expresie comunică însă prin „ascensorul” mitului, văzut în mod consistent ca fiind ideea ce se află simultan la originea dreptului și a subiectului, deci a politicii, în vreme ce ideea mesianică îi disrupe evoluția istorică. La un nivel mai profund, pe care Benjamin nu se sfiește să-l treacă în categoria misterului, mitul comunică în mod secret cu limba. Raporturile dintre om și natură sunt cele structurează ontologic-politic dialectica dublă a lui Benjamin. În acest fel, limba este locul geometric al tuturor violențelor.

Nu-i greu de înțeles de ce, aproape trei decenii mai târziu, Horkheimer și Adorno, în protocoalele discuțiilor care duc la crearea „Dialecticii Luminilor”, văd în Benjamin o sursă de inspirație teoretică de prima mână¹⁷². Diferența dintre pozițiile lor devine însă limpede încă de pe acum, înainte ca întâlnirea lor să se producă, iar modificările de sistem teoretic ulterioare ale lui Benjamin nu vor nivela această diferență. Dacă, pe de o parte, cu analizele sale asupra categoriilor tragicului și a dramei baroce, Benjamin contribuie la efortul critic colectiv al Școlii încă dinainte ca proiectul global să devină coerent – deși o face într-o zonă, să spunem așa, a indexării de argumente –, între Adorno și Horkheimer și Benjamin n-a exista niciodată o înțelegere în ceea ce privește modificarea orizontului analizei, a câmpului de luptă, de la subiectul rațional spre altceva. Câmpul luptei era, pentru Benjamin, salvarea în imanență, deci politicul, și nu, ca în cazul lui Adorno, fericirea. Ideii de fericire, care joacă un rol atât de important în economia operei adorniene, Benjamin îi preferă cea mesianică. De aici, rezultă o întreagă serie de neînțelegeri sistematice. Iată, de pildă, confuzia lui Adorno cu privire la miza gândirii lui Benjamin, pe care o consideră ca fiind nimic mai mult decât „reconcilierea”:

¹⁷² Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997, p. citată mai sus; James Schmidt, „Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's« Dialectic of Enlightenment»”, *Social research*, 1998.

„Ținta sa nu este un subiectivism presupus a fi exagerat, ci, dimpotrivă, noțiunea de dimensiune subiectivă ca atare. Între mit și reconciliere, polii filosofiei sale, subiectul se evaporază. În fața privirii sale meduzante, omul se transformă într-o scenă pe care se derulează un proces obiectiv. Din acest motiv, filosofia lui Benjamin nu este mai puțin o sursă de teroare decât o promisiune a fericirii.”¹⁷³

Pare foarte probabil ca judecata lui Adorno să își extragă concluzia mai ales din „Drama barocă”, pe care o cunoștea în profunzime încă din primii ani ai prieteniei sale cu Benjamin; interesant este că, mai puțin conștient de prezența invizibilă, spectrală, a mesianismului în casa teoriei critice, Adorno identifică instinctiv natura mesianică, duală, a acestei prezențe în cazul lui Benjamin, sub forma perechii teroare-fericire. Fie semnalat, în treacăt, că din această observație rezultă că Adorno nu pare dispus să facă uz de dialectică în analiza subiectului ca spațiu de înscriere a terorii (fricii, în termenii Dialecticii luminilor) și al fericirii; reținerea poate fi văzută ca privind tocmai politicul, a cărei evoluție, pentru Benjamin, depinde tocmai de aceste coordonate (Fragment teologic-politic).

Diferențele dintre proiectul „Dialecticii luminilor” și cel benjaminian pun cel mai bine în valoare sistemul teoretic al mesianismului, chiar și pe cel din această perioadă. Putem spune, cu dreptate, că dacă teoria critică n-ar fi căpătat o asemenea importanță în filosofia secolului al XX-lea, nici o lectură rezonabilă a operei benjaminienne n-ar fi fost probabilă.

Dacă, așadar, raporturile dintre om și natură sunt văzute, în *Dialectica luminilor*, ca fiind zona manifestării dominației, pentru Benjamin ele expun istoria violenței, dialectică și „dialectală” deopotrivă – dacă acceptăm să înțelegem aici prin cel din urmă termen istoria discursurilor ei. Iar între cele două, dominație și violență, nu poate fi vorba de identitate. În al doilea rând, pentru a putea contura dialectica mitului, metoda lui Adorno și Horkheimer introduce ca element gândirea magică, fapt pe care îl putem recunoaște cu ușurință în cazul lui Benjamin, dar refuză să ia în considerare o prezență contrapusă procesualității istorice de felul mesianicului sau a „omului drept” (Critica violenței, p. 22), așa cum stau lucrurile în cazul celui din urmă. Toate acestea pun în lumină caracterul mesianic al dialecticii benjaminienne a mitului și miza sa centrală, cea a politicului. Însă toate acestea trebuie documentate și explicitate prin apel la text.

¹⁷³ Adorno citat de Martin Jay, *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, p. 71.

Jelania naturii

Primele reflecții cu privire la timp și istorie se regăsesc în eseul „Trauerspiel und Tragödie” [Dramă barocă și tragedie] (GS II.1:133-137). Relația cu problema limbii va face obiectul textului din aceeași perioadă „Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie” [Importanța limbii în drama barocă și în tragedie] (GS II.1:133-137). În primul din acestea, Benjamin schițează diferența și relația dintre temporalitatea proprie evenimentelor empirice și cea istorică, numind-o pe cea dintâi „nesaturată”, „neîmplinită” (*unerfüllt*) și găsind-o pe de-a doua indeterminată empiric. De aceea, *timpul istoric este idee* care se întoarce asupra timpului empiric ca idee a timpului împlinit, ceea ce nu este altceva decât timpul mesianic:

„Un asemenea eveniment care ar fi împlinit în sens istoric este, dimpotrivă, de-a dreptul un indeterminat empiric, adică o idee. Această idee a timpului împlinit e numită în Biblie ca idee istorică conducătoare a sa [a timpului]: timpul mesianic”¹⁷⁴ (GS II.1:134).

Iată așadar un credo mesianic *in nuce*, care pune laolaltă superioritatea ontică a realității și respingerea oricărui determinism. Să mergem însă mai departe. Interesul concret al lui Benjamin este, aici, acela de a da seama cu privire la temporalitatea istorică specifică tragediei; în acești termeni, nodul gordian al destinului devine mai ușor de dezlegat. În tragedie avem de-a face cu o figură individuală a timpului mesianic, o împlinire individuală față de o împlinire totală. Tragedia este, de aceea, nu doar o categorie limită a artei ci mai degrabă tocmai a istoriei.

„Poate că înțelegerea mai profundă a tragicului nu are de-a face atât cu arta, cât cu istoria. Se poate cel puțin presupune că tragicul reprezintă nu doar o *limită* [*Grenze*] a imperiului artei, cât una a domeniului istoriei. Timpul istoriei trece în anumite puncte extraordinare ale scurgerii sale în cel tragic: și anume în acțiunile marilor indivizi. Între mărime în sensul istoriei și al tragicului există o relație esențială – care, desigur, nu se lasă dizolvată la identitate.” (GS II.1:133-134)

Aici începe să își facă loc o configurație aparte a gândirii benjaminienne, pe care o putem observa în aproape toate lucrările importante de până în 1923 cel puțin, cu excepția tezei de doctorat, în care constrângerile tematice (și, academice, după cum o spune el însuși) îl

¹⁷⁴ „Un astfel de proces, care ar fi împlinit în sensul istoriei, este însă pe de-a-ntregul un indeterminat empiric, adică o idee. Această idee a timpului împlinit e numit în Biblie, ca idee istorică dominantă: timp mesianic.” (trad. ns.)

împiedică să o prezinte¹⁷⁵. Reflecțiile asupra teoriei cunoașterii și a filosofiei limbajului sunt preocupate cu rezolvarea unei probleme aparent exterioare domeniului lor, care face să intre într-un diferend noua scolastică kantiană cu estetica, teoriile producției artistice cu istoria (teoria producerii realității). Obiectul acestora nu e, în cazul acestor prime încercări, încă, politica, nici dreptul, concepte a căror tratare frontală clarifică în bună măsură semnificația și intențiile indistincte anterior. Nucleul ei este chestionarea unei forme de supradeterminare a individului care impune moartea ca nemurire ironică, o moarte care nu consumă, nici nu împlinește, ci, ca să spunem așa, doar „lovește”.

Limba este mai mult decât comunicare, mai mult decât o formă de expresie, iar tratarea în paralel a limbii în genere și a limbajului uman (limba adamică și limbile) este menită să pună în evidență un neajuns. Dacă limba este mijlocirea dintre ființa omului și Dumnezeu, caracteristicile ontologice ale limbii, poziționarea sa în această ontologie benjaminiană devin centrale. Care este forma de expresie dramatică care îndeplinește rolul limbii, ca fundament al limbii? Conform tânărului Benjamin, trebuie să-i oferim acest rol tragicului¹⁷⁶. Această concluzie rezultă prin eliminarea alternativei, adică a dramei baroce, în care nu omul e cel care vorbește, ci natura. Natura, așadar, întâlnind limba, dă naștere unei forme de expresie aparte, care nu poate răspunde misiunii sale, dar o acceptă la fel cum trebuie să-și accepte eșecul în a o îndeplini: „Jalea umple, împlinește (*erfüllt*) lumea empirică în care se întâlnesc natura și limba”

Avem de-a face, la o primă vedere, cu o „metafizică” a modurilor de expresie, care depinde însă de principiul împlinirii insuflat de ideea mesianică, față de care răspund diferit: împlinirea individuală, tragică, prin limitarea sa empirică în universul mic al determinării individuale, prin înălțarea individului la idee, împlinire prin jale, doliu, împlinire falsă, de împrumut, a dramei baroce, prin imitare a împlinirii divine ca istorie înălțată, o clipă, la nivelul ideii.

Ce anume diferențiază cele două moduri de expresie, dincolo de esența genului dramatic? Ele sunt în istorie, și atunci interesul pentru ele se mută asupra unei anumite configurații istorice care le generează. Răspunsul se află în evoluția elementelor capabile să închege

¹⁷⁵ Benjamin afirmă despre teza sa de doctorat că “A devenit ceea ce trebuia să fie: un indiciu cu privire la adevărata natură a romantismului (...) – chiar dacă numai în mod mijlocit, căci n-am putut să intru în centrul romantismului, *ca, de altfel, în nimic altceva ce mi-e acum de mare interes*, fără să-mi retez posibilitatea de a urma calea cerutei complicate și convenționale atitudini științifice – pe care eu o deosebesc de cea adevărată”. GB II: 23 apud W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen: Leben und Werk Walter Benjamins: eine Chronik*, Suhrkamp, 2001.

¹⁷⁶ W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen*, p. 40.

raporturile dintre transcendență, om și natură. Evident, dacă ne gândim la materialul de lucru, elementele de care vorbim sunt *forme istorice, metamorfoze ale mitului*. În „Destin și caracter”, precum și în analizele din eseul despre „Afinitățile electivale ale lui Goethe”, destinul și contrapartea sa, caracterul, clarifică morfologia lumii (nu doar, cum arătam deja, a unui gen dramatic). Prin aceasta, tragedia și drama barocă, devin instrumente de pătrundere dialectică (*Durchdringungsinstrument*). – Faptul că artei îi revine un asemenea rol e încărcat cu multe consecințe. –

Eficacitatea destinului depinde de capacitatea sa de a se instala, în om, nu asupra sa, ci, printr-o falsă identificare, asupra vieții nude, naturale, din el („Destin și caracter, I: 35). Tragicul rezultă din împotrivirea față de această identificare, prin ridicarea omului din condiția sa de simplă natură. Această ridicare este, mai mult decât o formă de expresie, apariția formei de expresie însăși, a limbii umane, ieșirea sa din muțenia naturii.

Lucrurile nu se opresc, însă, aici. În acest „stadiu daimonic al existenței”, *infans*-ul care este omul, fără moralitate, își reglează raporturile cu semenii săi și cu zeii, încă prezenți, încă temuți, prin intermediul mitului. Ordinea mitului este cea care, legitimând violența, generează violență, și ea face, în cele din urmă, ca omul să devină o ființă istorică. Abia soarele violenței face a vizibilă umbra terestră a ideii mesianice.

Ceea ce începe să-l intereseze din ce în ce mai mult pe Benjamin în anii următori va fi tocmai modul în care acest *nomos* al violenței se arată în istorie, devine istorie. În 1920, Benjamin se gândește chiar la o lucrare de habilitare care să discute concepția kantiană despre istorie, proiect abandonat rapid după lectura textelor kantiene care tratează acest subiect, pe care Benjamin le consideră absolut dezamăgitoare, și insuficiente pentru a suporta proiectul său (GB II: 55, 59). În contextul discuției noastre, orientate de urmarea paralelă a filonului politicului și al mesianismul totodată, „Critica violenței” (ca parte a tratatului său despre politică) și relația acestuia cu textul explicit teologico-politic devine referința fundamentală pentru documentarea primului mesianism al gânditorului german.

Critica violenței în limitele ordinii politico-juridice.

Critica violenței se vrea într-un prim sens o „filosofie a dreptului guvernată de o rigoare kantiană”¹⁷⁷. Domeniul exercitării criticii violenței va fi prin urmare dreptul și raporturile morale, corespunzător circumscrierii sferei violenței ca ținând de „ordinea simbolică a

¹⁷⁷ Walter Benjamin, Jacques Derrida, *Despre violență*, traducere de George State și Bogdan Ghiu, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2004, p. 67.

dreptului, a politicii și a moralei, a formelor de autoritate și de autorizare”¹⁷⁸, folosind ca mecanism raporturile dintre scopuri și mijloace, și având drept ultim criteriu dreptatea.

Gewalt: autoritate-violență

Ceea ce în românește se traduce îndeobște prin „violență”, anume cuvântul german „die Gewalt”, comportă în mod intrinsec două înțelesuri, cel de violență (de exemplu termenul compus „*die Gewalttat*”, „act de violență”), și cel de „forță, putere, autoritate”. Distincțiile pe care le face Benjamin, aproape în maniera diairesis-ului platonician, între tipurile de violență urmăresc tocmai linia de articulare - dezarticulare a violenței-autoritate (*Gewalt*). Întregul demers benjaminian stă sub semnul dublei determinări a cuvântului german, care nu poate rămâne un fundal lingvistic inconștient și inaccesibil, ci trebuie considerat în calitate sa activă, de realitate care ca fi supusă mai departe „examinării preocupate” a criticii.¹⁷⁹ Aceasta este maniera cea mai directă de a interpreta sensul criticii violenței, ca încercare de a restabili sferele proprii de intervenție a celor două entități prezente indistinct în termenul de violență, demers în care vor apărea de la sine clarificările necesare în privința adevăratei politici benjaminienne.

Fizionomia dreptului.

„Cuvântul de ordine” al dreptului este interzicerea violenței individuale, care îi pune în cauză însăși existența; așadar, vocația sa este conservarea ordinii sale¹⁸⁰, a realizării intenției sale pleromatice. Ca urmare, dreptul monopolizează violența. Această definiție a regimului de funcționare a ordinii juridice indică o manieră consistentă a lui Benjamin de abordare a problematicei excepției intra-juridice. Schmitt recurge la un moment dat la definirea ordinii juridice prin apel la sintagma de „monopol de decizie”¹⁸¹, ceea ce reintroduce excepția suverană în conceptualizarea juridicului, scopul declarat al întregii construcții schmittiene. Poate că aici e punctul în care devine în cele din urmă evidentă neînțelegerea criticii benjaminienne efectuate asupra acestei idei, menite a păstra un minim de indeterminare în persoana suveranului și a stării de excepție care îi stă la dispoziție. În lipsa precizărilor necesare pentru urmărirea acestor concepte limită, și având, pe de altă parte, la momentul alcătuirii acestui text, de-altminteri, doar *Dictatura* la dispoziție, Benjamin consideră că e vorba de o înscriere, pur și simplu, în ordinea juridică a oricărei

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Cf. și Eric Jacobson, „Metaphysics of the profane. The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem”, p. 215 sqq.

¹⁸⁰ Benjamin, *Critica violenței*, ed. cit., p. 9.

¹⁸¹ Giorgio Agamben, *État d'exception*, vol. 1, Seuil, 2003, p. 110.

violente, deci a unei modalități de a face imposibilă orice excepție extrajuridică, de a realiza ambiția totalizatoare a normei. Aceasta ar duce, se poate înțelege, la o „epuizare” a resurselor de violență extrajuridice, și la împlinirea „destinului” politicii mondiale. Însă Benjamin nu „încearcă din răspuțeri să asigure existența unei stări excepționale extrajuridice”, cum afirmă oarecum hazardat Agamben. Critica violenței benjaminienne evoluează în două registre ontologice diferite. Rămânând în imanența istoriei, trebuie constatată posibilitatea „morții termice” a juridicului, o încremenire istorică ce nu poate fi decât catastrofală; depășind această sferă, intrăm într-o zonă în care, pentru Benjamin, legătura cu imanența nu se cere în nici un fel asigurată. Cu alte cuvinte, teologia politică nu poate primi decât un răspuns direct: da sau nu.

Reluarea sistematică a *Criticii violenței* îi permite lui Derrida formularea a trei linii de desfășurare succesive:

1. *indicarea paralogismelor autorității pure*, cu alte cuvinte, demonstrarea indecidabilității ordinii juridice și „anxietatea” acesteia, prin intermediul a ceea ce Derrida va numi, în demersul său deconstructiv¹⁸², aporiile sistemelor de drept, care așează dreptul, ca organizare a raporturilor dintre scopuri și mijloace sub semnul criteriului a priori al dreptății,

2. *filosofia istoriei violenței*, preocupată de decelarea unui al doilea registru al violenței, încadrabil în sfera ethosului religios, a originii impure a sistemelor politico-juridico-etatice moderne ca asocieri istorice ale autorității cu violența în siajul ordinii mitice, în forma violenței-autoritate mitice, sau destinale; (acest demers, alături de cel de la punctul antemergător permite schițarea, cu ajutorul dezvoltărilor derrideene ale chestiunii, și a unei critici a modalității de conceptualizare a totalității ordinii juridice), și, în fine,

3. *restabilirea violenței pure (divine)* și a regimului potrivit naturii dreptății precum și a relațiilor care asigură funcționarea ei, ca ordine transcendentă, moment care deschide tematizarea, în completarea sistemului conceptual amintit, a teologiei politice benjaminienne

1. În contestarea suveranității legii (*Gesetzlichkeit*), înainte chiar de a-i opune un principiul dreptății (*Gerechtigkeit*) care depășește limitele raționalității sale considerată capabilă a norma raporturile social-politice și caracterul potențial violent al acestora în gestionarea relației scop-mijloc, Benjamin indică câteva contradicții obiective ale sistemului pe care îl

¹⁸² Derrida, *Forță de lege*, ed. cit.

alcătuiește raționalitatea juridică. Reluând aproape identic structurarea conceptului schmittian de dictatură se străduiește să arate caracterul falimentar al unei atare întreprinderi de a garanta, în esență, caracterul pleromatic imanent ordinii juridice¹⁸³. Benjamin trece în revistă câteva teme: figura marelui criminal, greva politică și cea proletară, dreptul războiului, pedeapsa cu moartea și caracterul bastard al autorității polițienești. Caracterul lor problematic, aporetic, constă în modalitatea de raportare incongruentă cu cele două funcții ale autorității sau suveranității laice (așa cum trebuie să înțelegem în acest context, termenul *Gewalt*), și anume funcția instauratoare de drept și cea conservatoare a dreptului. După cum o arată de fiecare dată Benjamin, autoritatea nu poate să se legitimeze plecând doar din imanență, deci ea va ceda loc, în dialectica instaurare-conservare, interesului conservator, pe care Benjamin nu obosește să-l numească ca fiind fundamental. Mai mult, limita, caracterul marginal al excepției declanșează o reacție a dreptului pe care Benjamin o numește spaimă; în acest fel, starea de excepție nu mai poate fi păstrată în poziția pe care i-o acorda Schmitt, fiind supusă unor strategii de incluziune, de „pacificare”, de neutralizare a acestei amenințări.

1.2. A doua perspectivă pe care ne-o propunem asupra acestei chestiuni delimitate, solicită completarea și clarificarea reprezentării benjaminienne a relației dintre drept și dreptate, cu sprijinul celor trei aporii descrise de Derrida¹⁸⁴: epokhé a regulii, obsesia indecidabilului, și urgența deciziei care barează orizontul cunoașterii.

Prima aporie arată caracterul problematic al oricărei aplicări a unei reguli, precum și al oricărei decizii; orice stare de excepție suscită o suspendare a ordinii din care să rezulte un nou statut; a doua aporie discută caracterul incomplet al oricărei decizii juridice, care, după cum arăta undeva și Schmitt¹⁸⁵, nu angajează o relație directă cu regula, ele fiind incommensurabile (Această imagine poate duce la varianta unei mistici a deciziei, de pus în legătură cu o mistică a suveranului, ca incarnare a posibilității de a decide, = mistică a statului, care are monopolul (unicitatea) deciziei); cea de-a treia indică urgența care se impune deciziei, în numele dreptății. Toate cele trei paradoxuri, expuse lacunar aici, au aceeași sursă, a distincției dintre actul performativ și cel constativ, regimuri de efectuare distincte, care nu pot fi conciliate în ordinea dreptului. Cu alte cuvinte, actul performativ, fie că e vorba de aplicarea și, mereu în același timp, o reconfirmare a unei legi, de o judecată așadar, fie că e vorba de o impunere a unei noi ordini juridice, depășește domeniul

¹⁸³ *Critica violenței*, ed. rom. cit., p. 10.

¹⁸⁴ *Forță de lege*, ed. cit., pp. 49-57.

¹⁸⁵ Citat de Agamben, p. 93 sqq.

regulator, al constativului, al formalului, cel pentru instaurarea căruia milita în termeni ușor diferiți, Kant. Dreptul constituie așadar un orizont de posibilitate de neînscris în ordinea dreptului.

2. Presupoziția nechestionată și dogmatică a dreptului este cea a posibilității atingerii unor scopuri juste prin mijloace juste, care reprezintă, după cum e lesne de observat, cazul ideal al suprapunerii puterii cu dreptatea, ca plinătate indestructibilă a lui *Gewalt*. Or, Benjamin distinge puterea - ca principiu de impunere mitică a dreptului - de dreptate, impunere de astă dată divină a scopului, și vede acționând, dincolo de ordinea dreptului, două violențe, imposibil de conciliat într-o „sinteză a priori” care să dea o „Lege”: violența mitică (destinală) și cea divină.

Violența mitică, întemeietoare de drept, relevă de un eveniment (de un act performativ pur, cu se exprimă, în proprii-i termeni Derrida) care scapă oricărei explicitări, oricărui sens, oricărei încercări de a-l recupera a posteriori unei înțelegeri. Iată cum se prezintă situația întemeietoare de drept pentru Derrida:

„Acest moment de suspendare, această epokhé, acest moment care întemeiază sau revoluționează dreptul constituie, în inima dreptului, o instanță de nedrept. (...) *acest moment dintotdeauna a avut loc și niciodată nu a avut loc în forma unei prezențe*” (subl. ns.)

Cu alte cuvinte, întemeierea dreptului nu este transparentă pentru el însuși, ea nu este inclusă în ordinea dreptului, ci e de o altă natură. Autoritatea pierde, în chiar centrul său, întemeierea, legătura cu dreptatea, cea care se afirmă că trebuie să-i constituie originea., vedem astfel (înțelegând acum imposibilitatea lui *Gewalt* ca violență-autoritate) autoritatea dezvelită, recurgând la truculență, la brutalitate, și presimțim dreptatea, a cărei violență purificată e non-violentă.

Așadar, caracterul esențialmente impur al relației violență-autoritate explică disocierea, enunțată deja în „Destin și caracter”, dintre dreptate și ordinea dreptului.

O precizare fulgurantă din „Destin și caracter” va lămuri sensul gestului său de a numi violența întemeietoare de drept ca fiind destinală: „Judecătorul, cu fiecare decizie, este pus să aplice orbește un destin.” (I:34)

Această afirmație își are originea în stabilirea, de către Benjamin, a sferei destinului ca fiind inclusă în cea a dreptului¹⁸⁶, lucru care nu poate fi lămurit în totalitate dintr-o singură

¹⁸⁶ *Destin și caracter*, ed. cit., p. 35

mișcare. *Critica violenței* oferă și explicațiile necesare pentru a înțelege o altă afirmație care atrage atenția, conform căreia, în abrupta formulare a lui Benjamin: „dreptul actual [este] un simplu supraviețuitor al stadiului daimonic al existenței umanității”¹⁸⁷

În numitul „stadiu daimonic al umanității”, morala reglementa nu numai raporturile dintre oameni, ci și cele pe care aceștia le întrețineau cu zeii. Aceasta este vremea în care putem să vedem acționând în modul cel mai deplin violența întemeietoare, violența de felul destinului (*schicksalmässige Gewalt*), cum o mai numește Benjamin¹⁸⁸. Violența destinală face trimitere la un principiu de impunere pe care nicio autoritate nu îl poate conserva, care arată diferența de natură între cele două, între violență și autoritate și, totodată, suspendă raportul în care le pune ordinea immanentă a dreptului. E vorba aici de o „funcție nemediată a forței”¹⁸⁹, pură manifestare a forței, kratofanie. Destinul, în această concepție, nu are nevoie, la drept vorbind, de sprijinul unei violențe a dreptului (*Rechtsgewalt*) ca instrument al conservării sale. Destinul și violența destinală creează însă în Grecia arhaică o dependență, ceea ce Benjamin numește „aservire mitică a persoanei”¹⁹⁰. Este o dependență tocmai față de kratofanie, dincolo de aporiile care fac ordinea dreptului așa de greu locuibilă.

Fundamentul ei fiind puterea, violența întemeietoare e pe drept cuvânt numită mitică: ea nu necesită decât acest *mythos* pentru a funcționa – fără apel la dreptate, la sfera moralității, a binelui și a răului. Modul în care ea poate depăși paradoxul iterabilității stă tocmai în faptul că nu necesită conservarea, că oricând, ea cade, ca și destinul, „pe nou”, neașteptat, întemeietor de fiecare dată, discontinuu. Pacificarea acestei violențe divine prin intermediul formei istorice care e ordinea politico-juridică, care moștenește și utilizează în interes propriu funcția religioasă a violenței (kratofania) este ceea ce trebuie respins, pentru eliberarea omului din servitute.

Violența pură (divină) relevă de o viață naturală. Vocabularul „vitalist” benjaminian

Acestei violențe mitice, Benjamin îi opune violența divină, având un cu totul alt fundament. Nu forța, puterea, ci dreptatea, o dreptate fără drept, care impune o reconsiderare a vieții naturale (*bloßes Leben*). Pentru claritatea sa deosebită în distingerea celor două feluri de violență, pasajul merită să apară aici în întregime:

¹⁸⁷ *Destin și caracter*, ibidem.

¹⁸⁸ *Critica violenței*, p. 11, ș.a.

¹⁸⁹ *Critica violenței*, ed. cit., p. 185.

¹⁹⁰ *Destin și caracter*, p. 27.

„Dacă violența mitică este instauratoare de drept, cea divină este distrugătoare a dreptului; cea dintâi stabilește granițe, cea din urmă le distruge; cea mitică învinovățește și pedepsește în același timp, cea divină grațiază; una amenință, în vreme ce cealaltă lovește, amândouă letale, însă prima cu vărsare de sânge, iar cea de-a doua fără a vărsa sângele (...) Căci cu viața nudă [=naturală] se oprește domnia dreptului asupra celor vii. Violența mitică este violență sângeroasă pentru sine asupra simplei vieți [=naturale], în vreme ce violența divină este violență pură asupra vieții de dragul celor vii.”¹⁹¹

După cum se poate observa, setul de distincții benjaminieni, menit a scurtcircuita ordinea istorică, mitică, a dreptului și indicarea unui registru ontologic superior, atestă o relație între violența pură și viața naturală (*blosses Leben*). Termenul *blosses Leben* apare pentru prima dată în *Destin și caracter*. Din punct de vedere bibliografic, el are puține ocurențe la Benjamin (apărând după știința noastră, doar în *Critica violenței*), doar acolo unde se vorbește despre forma istorică a ordinii mitice, ca relevând în mod fundamental de determinare și supunere, și eventuala relație mai profundă pe care o angajează cu violența divină. El a fost tradus de către Catrinel Pleșu prin „viață nudă”, dar și prin cel de viață simplă. Prima lecțiune creează o oarecare confuzie, date fiind lucrările lui Agamben dedicate acestui termen. Utilizarea lecțiunii „viață naturală” are aici o intenție programatică.

Dacă, pe de o parte, violența mitică, în realizarea funcției sale, creează în ordine istorică determinatii ale vieții simple, naturale și, prin ricoșeu, determină supunerea individului în prelungirea acestor mecanisme religioase în cadrul unei ordini socio-politice secularizate (adică transformarea istorică a ethosul antic în cel modern, trecerea de la destin la drept), violența divină (pe care o punere în problemă de filosofie a religiilor „angajată” ar putea să o considere iudeo-creștină, opunând-o celei păgâne¹⁹²) se referă la această viață simplă în același timp distrugând ordinea mitică. Viața simplă, naturală se opune, în acest fel, oricărei vieți determinate având un conținut de sens cultural, istoric, politico-juridic, se opune oricărei organizări. Excepția care ia naștere prin exercitarea funcției violenței pure este o anihilare completă a oricărei ordini pentru prezervarea unei virtualități drepte a viului ca atare, dublată de posibilitatea concretă de a ajunge-la-ființă a omului drept.

Discuția pornește, în „Destin și caracter”, de la demontarea încercărilor de întemeiere, în sens logic-juridic, a poruncii (divine):

¹⁹¹ *Kritik der Gewalt*, ed. germană citată, p. 127 (trad. ns.).

¹⁹² Această interpretare este destul de bine reprezentată în exegeză. Vezi, de pildă, Derrida, *op. cit.*, Rochlitz, *op. cit.*

Dar acei gânditori se reîntorc la o teoremă îndepărtată, pe care, probabil, ei cred că pot întemeia chiar acea poruncă [„să nu ucizi” – n.n.]. Este vorba de teza sacralității vieții, pe care ei fie o raportează la întreaga viață animală, chiar și la cea vegetală, fie o restrâng la cea umană. „(...) Noi însă recunoaștem că mai presus de fericirea și de îndreptățirea unei existențe (...) se află existența în sine.” Pe cât de falsă e această propoziție, chiar lipsită de noblețe, pe atât dezvăluie ea obligația de a nu mai căuta temeiul poruncii în ceea ce fapta pricinuiește celui ucis, ci în ceea ce ea îi pricinuiește lui Dumnezeu și făptașului însuși. Falsă și josnică e propoziția că existența se află mai presus decât existența dreaptă, dacă existența nu trebuie să însemne nimic altceva decât simpla viață – și acesta e sensul pe care-l capătă ea în respectiva reflecție. Propoziția conține însă un adevăr puternic dacă „existența” (sau, mai bine, „viața”) (...) înseamnă neclintita stare de agregare care e „omul”. Asta dacă propoziția vrea să spună că neființa omului ar fi ceva mai îngrozitor decât (neapărat: simpla) încă-neajungere-la-ființă a omului drept. (Critica violenței, p. 22)

Fragmentul expune nu un vitalism benjaminian, ci o atentă separare a unor categorii ontice în lumina violenței. Omul reprezintă o concreționare ontică devenită ontologic de neignorat. Pe de altă parte, acest statut depinde de speranța mesianică: căci „omul drept” nu-i decât unul din numele lui Mesia.¹⁹³

Distincția (în sensul de noblețe) ontologică urmează traseul violenței:

Omul nu coincide, cu nici un preț, cu simpla viață (bloßes Leben) a omului, cu atât mai puțin cu simpla viață din el, nici cu vreuna din stările și însușirile sale, nici măcar cu unicitatea persoanei sale trupești. Pe cât de sacru (heilig) este omul (sau, de asemenea, acea viață în el deopotrivă prezentă în viața pământească, în moarte și în viața de apoi) pe atât de puțin sacre sunt stările sale, pe atât de puțin sacră e viața sa trupească, vulnerabilă prin ceilalți. (...) Și chiar dacă acestea ar fi sacre, ele tot n-ar fi astfel în vederea simplei lor vieți, n-ar putea să fie în viață.” (Critica violenței, p. 22)

Aceste distincții trebuie considerate în urmărirea concepției apocaliptice a lui Benjamin, pe care o precizează *Fragmentul teologic-politic*.

¹⁹³ Moshe Idel, *Fiul lui Dumnezeu*.

Fragmentul teologic-politic.

Acest text foarte scurt și foarte încărcat al lui Benjamin conține întreaga sa teologie politică, adică precizarea raportării posibile a ordinii profane, cu dimensiunea ei teleologică cuprinsă oarecum latent în reprezentarea sa istorică, ca devenire, la ordinea divină. Benjamin stipulează că, oricum am imagina devenirea istorică, aceasta nu se află în continuitate cu „mesianicul”, pe baza, putem infera în lumina celor deja arătate, diferenței dintre criteriile corespunzătoare celor două nivele, forța mitică, respectiv cea divină, numită aici teocrație. Intervenția puterii divine stă în afara ordinii profane, ca sfârșit, iar nu ca scop evoluției acesteia.

E nevoie însă de o legătură, totuși, între ordinea divină și cea naturală: cea a vieții simple, naturale (viață simplă, natură), și, chiar dacă ea e contingentă și nu poate fi „înghesuită” în ordinea umană, așezată sub scopul fericirii. Ea este revelată de „mesianic”. Mesianicul funcționează ca un fel de câmp de intensitate. Relația care angajează ordinea profană și cea divină, așezată sub semnul sfârșitului, este o analogie complexă, care face posibilă o „concepție mistică a istoriei”:

„Așadar profanul, care nu este o categorie a acestei împărății [a lui Mesia, întregirea ns.], este o categorie decisivă a apropierei ei, care se petrece pe nesimțite. Căci, tinzând către fericire, tot ce este pământesc tinde către pieire, numai în fericire îi este dat să-și găsească sfârșitul – în vreme ce intensitatea mesianică nemijlocită a inimii, a omului interior individual trece prin nefericiri, adică prin suferințe. Corespondentul lui *restitutio in integrum* în sens spiritual, care duce la nemurire, este o *restitutio* în sens temporal care duce la un veșnic declin, iar ritmul acestei existențe pământești, veșnic trecătoare (...) este fericirea. Căci natura este mesianică prin caracterul său veșnic și total trecător” (I:203)

„Pentru că nu poate vorbi, natura jalește”. Jalește tocmai această ordine profană pentru care sosirea lui Mesia este sfârșit, catastrofă.

Este momentul unei reasezări a datelor problemei conformă intențiilor lui Walter Benjamin. Pentru început, să prezentăm succint structura conceptuală care stă la baza noii politici în slujba căreia este pusă istoria.

Physis – mythos - nomos

Această triadă conceptuală dă seama, într-o măsură suficient de clară, despre relațiile conceptuale din care emerge, în cele din urmă, istoria. Mai întâi, în prima variantă, cea din *Fragmentul teologică-politic*, din *Destin și caracter* și din *Critica violenței*, physis-ul (natura, sau viața naturală) singurul termen nedublat al relației, intervine în două raporturi: pe de-o parte, natura, în virtutea caracterului ei mesianic, este pusă în relație directă cu nomos-ul divin, relație ce domină în raport cu cea mito-istorică; aceasta din urmă, după cum arată filosofia benjaminiană a istoriei violenței, se constituie prin „capturarea” în relațiile proprii nomos-ului mitic, a epifenomenelor physice numite indivizi (ceea ce Benjamin numește aservire mitică). Întreaga istorie, ca istorie de violență, stă sub semnul acestui pas originar. Istoria este, atunci, conform acestei perspective, *mythos*, ca modalitate fundamentală de trecere de la kratofanie la iterabilitate, la o normă și la o ordine imanent profane, având cu domeniul religios acest singur punct comun.

Natura este nu atât elementul autentic în istoria violenței, cât, mai degrabă, elementul care, în interiorul dialecticii violenței mitice, este inepuizabil și dincolo de orice *Aufhebung*. Natura nu-i doar un „rest” al dialecticii; ci, simultan, motorul și frâna acesteia.

„Politica mondială” poartă deci la Benjamin pe bună dreptate numele de „nihilism”, căci ea, orientată de ideea fericirii în orizontul dialecticii mitului care organizează violența, nu poate să se împlinească decât în sfârșitul physis-ului, a naturii, a realității ca atare. Împlinirea violenței nu poate să însemne altceva decât apocalipsă.

Oscilația și indecizia lui Benjamin în descrierea sau figurarea lui Mesia și a manierei prin care defectează aparatul conceptual al dialecticii mitului ne sugerează ca nu aici se află miza centrală a gândirii sale. Dacă Benjamin ar fi fost un gânditor religios, acest punct ar fi fost tratat sistematic și consistent. Dar el rămâne la nivelul unor schițe, aluzii criptice și prefigurări. Nu: Benjamin e interesat doar de tipul de limitare al imanenței absolute a violenței. Dacă violența este legea acestei lumi, guvernând fără limite, în numele fericirii, ce putem să spunem despre sfârșitul ei? Orice formă de violență este prinsă în dialectica mitului în mod ineluctabil; acesta este *nomos*-ul lumii. (Argumentele privind arbitrajul, din *Critica violenței*, privind o rezolvare non-violentă a conflictelor, nu sunt câtuși de puțin convingătoare.) Sfârșitul nu e împlinire a lumii; ci, mult mai tranșant, intervenție abruptă, distrugătoare, a forței mesianice tari în numele viului (*Critica violenței* p. 21, fragmentul citat).

Prin aceasta, relația contra-dialectică, care pare în acest moment independentă sau, cel puțin, autonomă de registrul istoric, dintre o anumită natură (desemnată oscilant și aluziv) și violența divină (adică adventul mesianic) pe care o numim aici „forță mesianică tare” demonstrează superficialitatea imanenței. Acesta este fundamentul anarhismului benjaminian, și de aici se trag cele mai importante argumente ale sale în favoarea tăcerii, refuzului participării și critica sa cea mai vehementă împotriva ordinii dreptului (a ordinii politico-juridice). Stau drept martor încercările și notele, nepublicate, de sistematizare a acestor argumente, datând din perioada 1920-21, mai ales cele incluse în fragmentul 76 (GS VI:104-109) și din fragmentul 73 (GS VI: 98-100). În ambele, Benjamin investighează căi de justificare a anarhismului și consecințele unei asemenea atitudini.

În definiția politicului din acest din urmă fragment, Benjamin exprimă limpede necesitatea unei noi configurări a „ordinii profane” prin raportare la una fundamentalmente opusă, cea mesianică:

Definiția mea a politicului: împlinirea umanității netranscendente a umanului (*Erfüllung ungesteigerten Menschenhaftigkeit*). Aceasta nu trebuie să însemne: nu propovăduită de religie, ci trebuie să însemne legiferarea, cerută prin ea, a profanului. Legile mozaice (sic!) aparțin (probabil) fără excepție, legiferării asupra domeniului corporalității în sensul cel mai larg, și au o poziție cu totul deosebită; ele determină felul și zona de intervenție și influență divină *nemijlocită*. Și acolo unde aceste legi își stabilesc limita, exact acolo se învecinează nemijlocit zonei politicii, a profanului, a corporalității fără legi în sens religios.

Sensul anarhiei pentru domeniul profanului este de determinat din locul istorico-filosofic al libertății (o observație greu de urmărit, căci aici pare să apară problema fundamentală a raportului dintre corporalitate și individualitate). (GS VI: 99)

În acest context, anarhia este preocuparea pentru zona unei libertăți pe care sistemul de raporturi violente o ocupă și o confiscă pentru sine. Eliberarea acestei zone, aflată, topologic, undeva în pliurile subiectului unde individualitatea și corporalitatea nu sunt superpozabile, ar fi, atunci, misiunea politicii ca împlinire a unei umanități care nu și-a depășit statutul ontologic descris de umanitatea sa.¹⁹⁴

În notele de pregătire a unei recenzări critice a unui număr din „Blätter für religiösen

¹⁹⁴ Umanitatea netranscendentă a umanului (*ungesteigerten Menschenhaftigkeit*) reapare ca formulare tipică în discuția concepției nietzscheene asupra tragediei, în *Drama barocă*. Opinăm că aici, însă, extensiunea termenului nu privește supraomul, ci, mai degrabă, ceva de felul „omului drept”, poate o comunicare nemijlocită a divinului și a umanului.

Sozialismus“, „primul” Benjamin marchează clar imposibilitatea logică și practică a coexistenței anarhismului cu ordinea politică. Astfel, el investighează diferitele posibilități logice deschise cu privire la dreptul de exercitare a violenței: interzicerea sa pentru stat și cetățeni deopotrivă, îngăduirea folosirii violenței de către stat, respectiv de către cetățeni în mod exclusiv, sau, în fine, legiferarea dreptului de recurs la violență pentru stat și indivizi deopotrivă. Prima din aceste opțiuni logice, numită „anarhism etic” de dovedește incompatibilă logic și funcțional cu sistemul în care ar trebui să-și facă loc:

„Anarhismul etic”, este, în fapt, ca program politic, i.e. ca un plan al comportamentului care să fie conceput în vederea evoluției (*das Werden*) unei noi ordini cosmopolitane, contradictoriu. (...) În ceea ce privește prognoza asupra succesului politic al acestei renunțări la rezistență precum și asupra dominației eterne a violenței pe pământ, nu putem să îndepărtăm scepticismul, mai ales în privința ultimei teze – atâta timp cât prin violență se înțelege acțiunea fizică. Oricât ar fi de nesustenabil ca politică „anarhismul etic”, un comportament care i-ar corespunde ar putea să ridice moralitatea individului sau al societății la cea mai mare înălțime, aceea de [absența] căreia suferă fiindcă nu pare să le fie prescrisă divin rezistența violentă. Când comunitățile de evrei din Galiția s-au lăsat ucise în sinagogile lor, aceasta n-avea nimic de-a face cu „anarhismul etic”, ci cu simpla „neopunere de rezistență răului”, ca atitudine morală în lumina divină. (GS VI: 107)

Cu alte cuvinte, Benjamin se arată sceptic cu privire la șansele de reușită practice, politice, ale unei conduite anarhice organizată moral care ar căuta să impună, în mod pașnic, interzicerea generală a violenței, pentru că ea e pur și simplu, în această formulare, prea puțin ambițioasă față de definiția politicului. Renunțarea la violență se arată a fi prea aproape de exercitarea violenței ca să poată să joace, cu simple comandamente morale, rolul unui fundament. Contraexemplul cu decizia morală a evreilor din Galiția vine doar să arate cât de simplă, de înălțătoare, dar în același timp cât de limitată în ordinea profană este o asemenea propunere.

În continuarea argumentului, Benjamin indică, pe lângă aceste considerente care privesc „operaționalizarea” pe scena politică, unele care vizează limitele interne ale deciziei:

O decizie universal aplicabilă cu privire la dreptul de a uza de violență este necesară – și posibilă, fiindcă adevărul nu se oprește la morală, în fața himerei libertății morale. - Dar [...] nu poate fi privită drept în față o decizie subiectivă pentru sau împotriva unei acțiuni violente, căci o decizie cu adevărat *subiectivă* nu pare să poată fi reprezentată decât în vederea anumitor scopuri ale dorinței. (GS VI: 108)

Anarhismul benjaminian nu e unul etic; nu-i e propriu o naivitate de acest fel. El evoluează într-o zonă mult mai strictă, dacă nu mai abstractă. Funcționează ca un sistem de a respinge, de a denega absolut orice violență, și astfel, întreaga istorie. „Critica violenței” este o indicare a „politicii adevărate” ca eșec al politicii. Motorul acestei critici este un refuz al participării, un refuz de a lua cuvântul, de a vorbi măcar. Aici e singurul punct care-l deosebește de anarhismul lui Landauer, a cărui influență este, de altfel, observabilă.

„Evreul nu trebuie să vorbească...”

La începutul iernii 1923/24, Florens Christian Rang îi trimite lui Benjamin textul a ceea ce s-ar putea numi astăzi „scrisoare deschisă”, purtând numele „*Deutsche Bauhütte. ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik*” [Baraca germană; un cuvânt către noi, germanii, despre posibila reparație cu Belgia și Franța și despre filosofia politică”. Protestantul german Rang, cunoscut ca situându-se, din punctul de vedere al convingerilor, în rândurile dreptei conservatoare, îi cere prietenului evreu Walter Benjamin să exprime public un punct de vedere, pentru a fi inclus în versiunea finală a documentului. Benjamin îl stima enorm pe Rang, iar prietenia lor, legată de interesul comun pentru cultura germană și temele care vor constitui lucrarea de habilitare eșuată, *Originea dramei baroce*, părea puțin afectată de aceste lucruri. Prietenul mai vârstnic, Rang (născut în 1864) îl pusese pe încă atât de tânărul Benjamin în legătură cu Hugo von Hoffmannstahl, oferindu-i o șansă binemeritată la vizibilitate în lumea culturală – ceea ce Hannah Arendt numește, cu pătrunderea uneia care înțelege foarte bine obscuritatea cărărilor ducând la consacrarea publică, „un prim moment norocos”¹⁹⁵. Benjamin are rețineri intime în a răspunde acestei solicitări. Deferența și prietenia îi cer altminteri. Ca de atâtea ori, Benjamin răspunde mai întâi principial, în ordinea gândirii sale, pentru ca, apoi, să facă figură publică - minoră -, în documentul de răspuns („Zuschrift”, în GS IV.2:791, GB II: 373 sqq). Răspunsul lui ajunge întâi, sau, cel puțin în aproape același timp, la Scholem. Pe bună dreptate, Benjamin trebuie să fi crezut că țesătura iudaică a argumentației îi va plăcea acestuia. În scrisoarea trimisă direct lui Rang după primirea textului sursă și a solicitării, Benjamin formulează clar și definitiv poziția sa din acei ani (pentru a o încălca din prietenie, și, de aceea, doar în aparență):

Dar nu pentru prima dată afli de la mine că doar cu cele mai mari rezistențe,
numai cu cele mai adânci deliberări alături anturajului tău persoana mea,

¹⁹⁵ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*.

ceea ce-i iudaic în ea. Și nu din oportunism provin aceste deliberări, ci din convingerea constrângătoare pe care o am într-una acum: că în momentele cele mai îngrozitoare ale unui popor sunt chemați să vorbească doar cei care-i aparțin; nu, mai mult: cei care-i aparțin în modul cel mai eminent, care nu afirmă doar un mea res agitur, ci pot să spună și meam propriam rem ago. Cu siguranță, evreul nu trebuie să vorbească. (Adâncă necesitate în această privință mi-a devenit încă și mai clară cu moartea lui Rathenau, precum și a lui Landauer, care n-a „vorbit” ci a „urlat”, că germanii trebuie acuzați cu altă greutate. (GB II: 373 sq)

Momentul era într-adevăr îngrozitor pentru Germania. Era perioada hiperinflației, cauzată de război și de obligația de a plăti reparațiile exorbitante către țările Antantei. Declarată în faliment la începutul lui 1923, Germania își vede teritoriul invadat de forțele franco-belgiene. Ruhr-ul va rămâne sub ocupație până în 1925. Puțin timp după semnarea tratatului de la Rapallo, Rathenau, evreu german el însuși, ministru de externe, naționalist german și partizan al aculturării până la asimilare a evreilor în Germania, este asasinat. Landauer murise și el, ucis în amurgul rapid și sângeros al revoluției muncheneze din 1919. Și el tot evreu, anarho-socialist, condusese în guvernul revoluționar ministerul educației, în care ia o singură decizie: interzicerea predării istoriei în școli. Landauer e cel care, de la aceeași înțelegere profundă a situației istorice ca și Kraus, preferă o altă atitudine față de ea, militantă, fierbinte. Dar judecata sa, ale cărei urme le găsim afectând scriitura lui Benjamin, se mișcă oarecum în aceleași coordonate.

„Suntem poporul decadenței, pionierii ei și antemergătorii violenței tâmpe, ai rușinoasei izolări și premăririi individului până la greață. Suntem poporul târâului spre locul unde nu mai e nici un spirit colectiv, ci doar resturile sale deformate, nebunia superstiției și surogatul ei brutal, impulsul violenței externe, ale statului. Suntem poporul decadenței, și ai decadenței fiindcă cei care-i merg în frunte nu văd nimic dincolo de viața pământească, nu văd înainte-le nici un delir ceresc, în care să creadă și pe care să-l propovăduiască cu sfințenie.”¹⁹⁶

Necesitatea de a se reține de la cuvânt în „baraca germană”, lipsa, ori, mai degrabă, necesitatea lipsei unui spațiu al cuvântului autentic iudaic, iată forma interdictului iudeo-german. Limba, e, din nou, locul geometric al violenței, și doar tăcerea ori, în acest caz rar, un alt fel de vorbire, de la o minte la alta, în tainele prieteniei, protejează de ravagiile ei.

Un an mai târziu, după moartea lui Rang, Benjamin devine legatarul cultural al acestuia. Arhiva documentelor păstrate ale acestuia sunt și astăzi parte a arhivei Walter Benjamin.

¹⁹⁶ Landauer citat de Paul Tillich, *Berliner Vorlesungen: (1919-1920)*, Walter de Gruyter, 2001, p. 195.

2. Incapacitatea de a decide. Originea dramei baroce germane (1923-1927)

*Du-te/ și nu-mi mai obiecta nimic.
Și totuși,/ stai! Cum tremur,/ pier,/ încremenesc.
Dar pleacă! Timp nu e să mă-ndoiesc. Mai stai!
Mă iartă! Ah! Privește/ cum ochiul, inima-mi se frânge!
Te du! De ce mai stai în loc? Sfârșitul să-l mai schimb nu pot.”
(Lohenstein)¹⁹⁷*

*Sunt hotărât să fac de fiecare dată ceea ce am de făcut. Dar ce am de făcut nu-i de fiecare dată
același lucru. (Walter Benjamin)*

În anii 1923-1927 Benjamin concepe și realizează două lucrări care vor deveni, în cele din urmă, singurele cărți publicate ale sale¹⁹⁸. Cu un simț sau o presimțire fină a atribuirii simbolice, Benjamin le dedică unor persoane ce-i par a întruchipa viitorul și trecutul: *Originea dramei baroce germane*, eșecul său academic, e închinată soției sale, de care, în perioada apariției sale, se pregătea să divorțeze, iar *Stradă cu sens unic (Einbahnstraße)*, culegerea de aforisme și momente, poartă pe pagina de gardă numele Asjei Lacis, revoluționara și actrița letonă de care se îndrăgostise deja în 1924. Ce poate fi mai semnificativ decât a sfârși invocând originea și a merge mai departe, cu hotărârea celui care intră pe o stradă cu sens unic (indiferent din care parte!)? Soarta, însă, va râde cele două atribuiri, cele două sinteze falacioase ale dorinței și conștiinței pe care Benjamin poate să le fi crezut decizii capitale: nimic mai puțin definitiv, nimic mai puțin îndoielnic decât aceste decizii.

Era timpul deciziei pentru bărbatul trecut deja de 30 de ani, rămas în colivia aurită a familiei, pe sprijinul financiar al căreia se bazase întotdeauna. „Vrăjmașul” și benefactorul său, Emil Benjamin, moare în iulie 1926. Fiul crede a fi momentul de a lichida moștenirea subțiată oricum semnificativ de război și loviturile neîncetate ale crizei. După eșecul încercării de habilitare, crede a avea ocazia smulgerii definitive din mâinile destinului a unei cariere în lumea culturală, iar acest capital i-ar fi îngăduit s-o pornească cu dreptul. Cele 30000 de RM¹⁹⁹ i se vor scurge însă printre degete, risipite în bună parte pe proceduri și obligații costisitoare de separare²⁰⁰ (pronunțată în cele din urmă în aprilie 1930) și pe

¹⁹⁷ Citat de Walter Benjamin, *Drama barocă*, p. 75.

¹⁹⁸ Lăsând la o parte teza de doctorat, despre al cărei destin am pomenit în altă parte.

¹⁹⁹ 30000 RM reprezintă aproximativ echivalentul a 500.000 de Euro în moneda zilelor noastre, cf. algoritmilor de convertire oferiți de www.history.ucsb.edu corelați cu cei de pe pagina <http://www.measuringworth.com/>, consultate la 15.08.2013.

²⁰⁰ Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht*, p. 4.

pasiunile sale de călător, colecționar și bibliofil.

Dar Benjamin stătea oricum sub semnul unei duble ratări. La fel cum eșecul de a intra în sistemul universitar se datorează lipsei relațiilor consistente cu membrii comunității academice, relativa lipsă de succes și răsunet a activității sale din domeniul cultural - în ciuda calității ei extraordinare și a productivității -, are drept origine aderența sa scăzută și la acest mediu, în care cultivă doar câteva nume (von Hofmannstahl, și, ceva mai târziu, Siegfried Kracauer și Bertolt Brecht)²⁰¹. Refuzul participării publice, retragerea în relații personale, rezumând atât de bine atitudinea motric-fantastică mesianică a lui Benjamin cel din anii precedenți continuă să își producă efectele, fără a fi prea tare afectată de dorința lui Benjamin de a răspunde exigențelor deciziei sale.

Benjamin își face, totuși, noi relații profesionale, iar activitatea sa din acești ani este impresionantă. Pe lângă cele două cărți pomenite, se angajează în câteva proiecte majore de traducere (Proust, Baudelaire, St. John Pearse), scrie, de asemenea, critică și cronică de carte și eveniment cultural, note de călătorie, etc.²⁰² Și intră, cum observă cu neplăcere unii din apropiații săi mai vechi, în zodia marxismului, ale cărui alambicuri materialist-dialectice distilează și pelinul unei relații amoroase menită din start eșecului.²⁰³ Problema lui Benjamin, problema acestor ani ai marilor hotărâri, este incapacitatea sa de a decide. Din opțiunile pe care le are disponibile, adică din opțiunile „întrupate” în persoanele apropiaților săi, nu pare capabil să găsească și să urmeze una, sau, cel puțin, o combinație oarecare satisfăcătoare, necontradictorie a acestora. Toate opțiunile trebuie să-i fie simultan la dispoziție pentru jocul său de-a experimenta decizia, nu de a o urma.

„The usual self” Benjamin era, după cum se știe, „de o politețe chinezească” care făcea perechea unei pofte avide de arcanе personale (adică: bârfe și secrete); în el conviețuiau, astfel, onorabilul cu sordidul, delicatețea cu imprecizia, profunzimea și meticulozitatea cu cea mai exasperantă pedanterie, onestitatea cu duplicitatea și furtivul, criticul fin cu bârfitorul cu limbă ascuțită. Această profilare a caracterului său, în acești termeni, nu-i tocmai măgulitoare; dar influența sa asupra apropiaților, care se exercită uneori cu un atât de fericit rezultat, demonstrează că, în spatele acestui profil e un spirit care, în dedublarea și oscilările sale, își caută fără odihnă calea. Benjamin este un caz aparte de strălucitoare

²⁰¹ Reluăm aici observația din Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, 1968.

²⁰² Cf. Howard Eiland, *Walter Benjamin*, Harvard University Press, 2014, p. 235 sqq.

²⁰³ Walter Benjamin, *Jurnalul moscovit. Ediție după manuscrisul autograf și note de Gary Smith. Cu o prefață de Gershom Scholem*, traducere de Alexandru Suter, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2008; Lorin Ghiman, „Walter Benjamin, «Jurnalul moscovit»”, *Vatra*, nr. 8, 2008.

organizare spirituală și umană a imposibilității deciziei.

Aproape aceeași sintagmă: incapacitatea de a decide (*Entschlussunfähigkeit*), se află în centrul *Originii dramei baroce germane*.

Proiectul său de habilitare și eșecul său au o istorie în sine. Burkhardt Linder a dat o imagine grăitoare cu privire la parcursul instituțional al lucrurilor care au condus, în cele din urmă, la retragerea acestuia de către candidat.²⁰⁴ Dar înfrângerea în planul carierei pare mică față de valoarea indiscutabilă a lucrării și a caracterului ei de document al unui parcurs intelectual după toate standardele prodigios. Indicarea anului 1916 ca an al concepției lucrării, redactate în 1925, a fost adesea considerată de comentatori ca fiind exagerată. Cătuși de puțin, cum avem să o arătăm și cu alte argumente decât cele care țin de intențiile simbolice. Se prea poate ca, măcar în acest punct, vestita ambivalență cu care Benjamin izbutea să-și „doteze” chiar și cele mai directe afirmații, să indice adevărul. Benjamin pare că încearcă să înmănuncheze în *Drama barocă* toate interesele sale, profitând de o ocazie care pare ceva mai potrivit decât teza doctorală sau formatul redus al articolelor din periodice. Totul confirmă această ipoteză. În această lucrare, în care fiecare rând își justifică existența conjurând totalitatea, dorim să citim imaginea ansamblului sistemului teoretic al mesianismului benjaminian corespunzător acestei perioade.

Originea dramei baroce

Drama barocă germană nu poate fi înțeleasă pur și simplu ca fenomen artistic în sine. Ea are o „origine”. Dar tocmai că această origine este punctul de plecare al tuturor interpretărilor și expunerilor sistematice eronate ale dramei baroce, pe care le critică autorul. Ele ratează, în ordinea criticii și istoriei literare, deoarece nu reușesc să-și găsească fundamentul în filosofia istoriei. Incapacitatea de a surprinde ideea acesteia conduce la ratarea ideii dramei baroce și, de asemenea, la canonizarea unei istorii literare care se reduce la o filosofie a istoriei, a politicului și a formelor de expresie necritice, prizoniere unei metafizici străine istoriei” (*Drama barocă*, p.122).

Într-adevăr, originea dramei baroce este tragedia greacă clasică; dar trecerea de la această formă dramatică la cea a dramei baroce nu-i „autentică”, ci intermediată și falsificată de o înțelegere a tragediei însăși de către contemporani; iar evaluările operelor baroce, a genului ca atare, de către comentatori sunt, cu puține excepții, rezultatul așteptat al unei evaluări globale pro domo a istoriei literaturii ca atare.

²⁰⁴ Burkhardt Lindner, „Habilitationssakte Benjamin”.

Benjamin își propune să corecteze toate acestea - nimic mai mult sau mai puțin. Pentru a discuta critic originea dramei baroce, Benjamin va face programatic, metodic, *istorie filosofică*²⁰⁵: filosofia istoriei cu instrumentele și materialul criticului literar. Iar filosofia istoriei este dialectica mitului, adică a raporturilor dintre om și natură (într-un sens larg) ca moduri de înscriere a violenței. Pentru aceasta, autorul va folosi ancadramentul lucrărilor sale anterioare și va lărgi și nuanța tezele expuse în acestea.

Vechea tragedie

Întregul proiect critic depinde de expunerea dialecticii mitului corespunzătoare tragediei antice. Tragedia este un „fragment de legendă eroică” care vizează viitorul. În acest fel, poezia tragică contrapune eposului, ca tradiție, ca trecut, o propensiune pozitivă care se înscrie și se relaționează în mod necesar cu istoria primitivă a poporului grec. Ea e conservatoare și distrugătoare a raporturilor ontologice mitice, prin aceea să indică o „tendință” (Drama barocă, p. 115, 131) a acestora. Ea are la bază ideea sacrificiului eroului, reprezentând în același timp un început și un sfârșit. Trofeul luptei din tragedie este comunitatea viitoare:

Poezia tragică are la bază ideea sacrificiului. Dar sacrificiul tragic diferă, în obiectul lui – eroul – de oricare altă formă de sacrificiu și este, în același timp, un început și un sfârșit. Un sfârșit, în sensul unui sacrificiu expiator oferit zeilor, care păzesc o lege veche; un început, în sensul acțiunii suplinoare, în care se anunță noile conținuturi ale vieții aceluia popor. Cum acestea, spre deosebire de vechile arestări aducătoare de moarte, nu mai trimit la un comandament suprem, ci la viața eroului însuși, ele îl distrug, pentru că, neadecvate la voința individului, nu aduc o binecuvântare decât pentru viața comunității încă nenăscute. Moartea tragică are o dublă semnificație: să slăbească vechea lege a zeilor din Olimp și să i-l ofere pe erou zeului necunoscut, ca pârgă a unei noi recolte umane. (...) Moartea devine aici salvare: criză mortală. (Drama barocă, p. 116).

Caracterul agonal al tragediei (p. 117) ne îngăduie să o recunoaștem ca oglindire a raporturilor dialectice.

Această profeție agonală se distinge de orice altă profeție epică și didactică prin limitarea ei la sfera morții, prin dependența ei de comunitate și, mai ales, prin caracterul garantat definitiv al soluției sale și al salvării. (Drama barocă, p. 117)

De aceea, eroul nu poate să fie decât profeția agonală a sinelui care emerge din dialectica

²⁰⁵ Samuel Weber, „Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”, *diacritics*, vol. 22, nr. 3/4, 1992; cf. cu *Originea dramei baroce germane*, “Prolog epistemo-critic”.

mitului. Profetie, și nimic mai mult, căci ne aflăm, cu tragedia, în esență, într-un limbaj incomplet. Ba, va spune Benjamin, pe urmele lui Rosenzweig, acest limbaj nu este altceva decât tăcere, iar forma dramatică a tragediei nu-i decât figurarea tăcerii:

„Căci iată semnul distinctiv al sinelui, pecetea grandorii sale, ca și stigmatul slăbiciunii sale: el tace. Eroul tragic are un singur limbaj care-i corespunde perfect: tocmai tăcerea. Așa-i de la-nceput. Tocmai de-aceea tragicul și-a creat forma estetică a dramei, ca să poată reprezenta tăcerea [...]. Tăcând, eroul sfarmă punțile care îl leagă de Dumnezeu și de lume și, detașându-se de câmpul personalității, care, rostindu-se, se delimitează de ceilalți și se individualizează, se înalță în solitudinea sinelui. Iar sinele nu știe de nimic în afară de sine, el este pur și simplu solitar. Or, cum să se manifeste solitudinea lui în sine, această sfidare rigidă, altfel decât tăcând?” (Rosenzweig citat de Benjamin, p. 117)

Necesitatea morții eroului derivă din această tăcere; în absența comunității pe care o anunță, acțiunea eroului este susținută doar de trupul său, de *physis*; tendința care se anunță de fiecare dată, în fiecare reluare a unui moment vine să fie expusă prin inventarea încă unui „cuvânt” pentru noua comunitate (p.118). Tragicul este o înstăpânire tendențială a logos-ului asupra multiplicității și ambiguității, căreia îi contrapune paradoxul.

Confruntarea decisivă, greacă, cu ordinea daimonică a lumii, imprimă și poeziei tragice marca istoriei filosofiei. Tragicul se raportează la daimonic la fel ca paradoxul la ambiguitate. În toate paradoxurile tragediei – în sacrificiu, care fondează o lege nouă făcând pe placul celei vechi, în moarte, care este o ispășire, dar nu face altceva decât să secere sinele, în sfârșitul care proclamă victoria omului în același timp cu a zeului –, ambiguitatea, stigmatul daimonilor, este pe moarte. Totul poartă un accent, oricât ar fi el de slab. Chiar și tăcerea eroului, care nu-și găsește și nici nu-și caută justificare și care respinge astfel suspiciunea asupra instanței persecutoare. Căci semnificația sa se răstoarnă: nu consternarea celui învinuit, ci mărturia suferinței mute apare la bară, iar tragedia, care părea menită să judece eroul, se transformă în proces contra zeilor din Olimp, în care el este cel care depune mărturie și, împotriva voinței zeilor, proclamă „onoarea semizeului” (p. 118, traducere modificată)

Eroul, așadar, este o prefigurare a sinelui, a subiectului, pe care îl anunță, iar tragedia e instituția paideică menită să ofere un *logos* corespondent comunității viitoare, care ar fi, oarecum, sustrasă acestei forme de aservire mitică. „Ordinea” acestei aserviri mitice este vizată aici, după cum arată Benjamin în continuare, citând din propria sa lucrare anterioară, „Destin și caracter”:

„Nu în drept, ci în tragedie și-a ridicat Geniul pentru prima oară capul din ceața vinei, căci în tragedie apare lupta deschisă cu destinul daimonic. Dar nu în sensul că înlănțuirea de vină și ispășire, incalculabilă din punct de vedere păgân, este nimicită de puritatea omului care și-a ispășit păcatele și s-a împăcat cu Dumnezeuul pur. Mai degrabă am spune că în tragedie omul păgân își dă seama că este mai bun decât zeul său, dar această recunoaștere îl reduce la tăcere și rămâne nerostită. Fără s-o mărturisească, el caută să-și adune forțele în taină. [...] Nici nu se pune problema restaurării «ordinii morale a lumii»; în schimb, omul moral, încă mut, încă minor, vrea – și ca atare este numit erou – să-și facă curaj și să zdruncine această lume chinuită.” (I, p. 119)

Filosofia: profanarea tragediei și noul spațiu al dialecticii mitului.

Acest mecanism dialectic e prins însă, formal și factic, prin necesitatea paradoxului, în aceeași logică polară a dreptului mitic. De aceea, tragedia, ca atare, nu este *Aufhebung* și trecere la o nouă etapă a dialecticii mitului, ci sublimare a contradicțiilor și, în același timp, formalizare a violenței dătătoare de moarte.

Momentul de *Aufhebung* survine abia cu profanarea socratică a tragediei.

Din moartea lui Socrate a apărut drama martirului, ca parodie a tragediei. Și aici, ca de atâtea ori, parodia unei forme îi anunță sfârșitul. (...) [P]entru Platon era vorba despre sfârșitul tragediei. „Platon și-a ars tetralogia; nu pentru că ar fi renunțat să devină un poet în sensul lui Eschil, ci pentru că recunoștea că autorul tragic nu mai putea fi acum magistrul care învăța poporul. A încercat, e drept – atât de puternică era forța tragediei – să-și inventeze o nouă formă de artă cu caracter dramatic și a creat, în locul legendei perimate a eroului, un ciclu tot legendar, cel despre Socrate.” Acest ciclu legendar despre Socrate este o profanare exhaustivă a legendei eroice, prin sacrificarea paradoxurilor sale daimonice rațiunii.” (p. 123, traducere ușor modificată)

Toate elementele medierii pe care o operează tragedia sunt subvertite; agonalul este înlocuit cu disputa socratică, o luptă simulată. Victoria în moarte a eroului, a semizeului, este înlocuită cu nașterea „noului zeu”: „el este omul”. Sistemul de legi și prescripții care structurează comunitatea este subvertit prin comparația care o pune în absurd: ordinea lumii versus ordinea cetății. Natura contractuală a sacrificiului tragic, care făcea din tragedie o școală a disputelor privind dreptatea (Drama barocă, p. 126), în vederea restabilirii, de fiecare dată, a dreptului, este complet învechită față de noua școală a dezbaterii privind adevărul, în vederea unei comunități universal-politice. În cele din urmă, dependența de poporul grec și de viața cetății, atât de proprie tragicului, este, la rândul său,

slăbită suficient de mult pentru ca, mai apoi, dintr-o singură mișcare, filosofia să devină un *logos* universal, atașat doar accidental de o limbă. Explicația mitică a lumii, *hybris*-ul, se transformă, ca *hybris* al rațiunii, în virtute. Tragedia greacă devine bufonul de la curtea în care se derulează procesele Rațiunii. Iar limba, ca mediu al rațiunii universale, devine locul geometric al unei noi violențe (mitice). (Figura 3.1.) Pasajul acesta lămurește, dacă mai era nevoie, profunda înrudire între proiectul Dialecticii luminilor și cel al sistematizării filosofico-istorice a tragicului la Benjamin. Observația că ciclul dialogic socratic este unul de asemenea legendar, verifică în sens invers dialectica pe loc („*Dialektik im Stillstand*”²⁰⁶) a mitului și a rațiunii. (Figura 1)

Elementele prinse în dialectica benjaminiană a mitului, viața omului și lumea zeilor și a lucrurilor, sunt arătate în modul lor de restructurare. Raporturile mitice nu reușeau, în mod caracteristic, să fie precise în acțiunea lor. De aceea, tocmai, ambiguitatea esențială a acestor raporturi, în care, pentru a folosi cuvintele lui Benjamin, nu se poate determina pe cine sau ce lovea destinul. Și, de aceea, *nomos*-ul mitic specific, raporturile pre-juridice, aveau nevoie să fie mereu repuse în discuție. Din acest efort rezultă *polis*-ul grec, din triada competiție, sistem de legi și tragedie.

„Pentru dreptul atenian, importantă și caracteristică este explozia dionisiacă, faptul că un cuvânt beat, extatic putea să spargă încercuirea regulată a agonului, că forța persuasivă a discursului viu putea produce o justiție mai înaltă decât cea rezultată din confruntarea armelor și a formulelor fixe ale triburilor rivale. Logosul evadează din ordalie în libertate. Aici rezidă cea mai profundă înrudire între procesul juridic și tragedie în Atena. Cuvântul eroului, când străpunge solitar platoșa rigidă a sinelui, devine strigăt de revoltă. Tragedia încapă în această imagine a procedurii juridice; și în ea se petrece un proces de expiere. Iată de ce, la Sofocle și Euripide, eroii învață nu să vorbească [...], ci doar să dezbată” (...). (Drama barocă, p. 126)

Apariția sinelui rațional, dincolo de ambiguitatea categoriilor mytho-juridice,, amestecând laolaltă natura și zeii, natura omului și omul ca element ontologic distinct, este rezultatul acestei dialectici. Natura sa, *physis*-ul său, care îl făcea pe om sclavul unui destin, era în același timp victimă. Separarea, oricât de precară încă, a omului de natură prin rațiune și prin ideea comunității viitoare, este marca acestui proces dialectic. Să subliniem că rațiunea și individualitatea nu cad laolaltă; rațiunea este cel mult o formă universală a *logos*-ului și nu un predicat al sinelui. Sinele rămâne încă în două lumi: a naturii și a *logos*-

²⁰⁶ Roger Behrens, „Dialektik im Stillstand. Ein materialistischer Orientierungsversuch mit Walter Benjamin in der gegenwärtigen Krise”, http://alt.rogerbehrens.net/07_Behrens.pdf, data accesării 25 august 2013.

ului, doar că, de astă dată, poziția sa ontologică este îmbunătățită și îmbogățită cu eliberarea, prin prefigurarea viitorului, de dependența absolută față de temporalitatea cauzalității mitice.

A doua tragedie: drama barocă

Acest sine traversat de dualități paradoxale intră în dialectica mitului care structurează drama barocă. Nu ca atare; totul pare să vorbească împotriva unei dialectici atât de line. Însă, fără îndoială, această figură paradoxală a sinelui, moștenită din epoca tragicului, joacă și pe această scenă, căreia, în ordinea „adevărului”, nu-i aparține. El este prins într-o rețea dublă de relații, la fel ca toate celelalte elemente ale dialecticii mitului în epoca dramei baroce. Pe de-o parte, avem raportarea la vechea tragedie, care impune, pentru creatorii vremii ca și pentru comentatorii de mai târziu, un canon în care drama trebuia să ocupe un rol determinat dinainte. Pe de cealaltă parte, avem tensiunile specifice epocii istorice a cărei formă este.

Dacă dublarea, repetarea prin dedublare este regula mișcării dialectice, atunci drama barocă este „a doua tragedie”, „noua tragedie”. Scopul lui Benjamin este de a expune rețeaua de corespondențe care confirmă această judecată dialectică a formelor artistice și a formelor violenței în ansamblu. Rezultă un adevărat tur de forță, cu atât mai impresionant cu cât el e pregătit să răspundă, la același nivel al discursului, în aceleași locuri, și tradiției interpretative pe care o critică și o neagă din interiorul lucrurilor.

Dialectica barocă a creaturalului.

Dacă, pentru tragedie, conținutul propriu era preistoria poporului grec, pentru drama barocă

„viața istorică, așa cum și-o reprezenta fiecare epocă, este conținutul ei, veritabilul ei obiect. Tocmai prin aceasta se deosebește ea de tragedie. Căci obiectul aceleia nu este istoria, ci mitul, iar ceea ce conferă acelor dramatis personae statul lor tragic nu este rangul – monarhia absolută –, ci epoca preistorică a existenței lor – trecutul eroic.” (Drama barocă, p. 66)

Iată așadar un prim salt dialectic: cu drama barocă ne aflăm sub cerul istoriei, pe care încercăm să-l citim. Însă această istorie nu este cea cu care ne-am obișnuit în modernitate. Ea este una dintr-un capăt în celălalt cuprinsă de doliu, la fel cum înainte, viața pământească era tragică:

„S-ar crede că, în cursul însuși al istoriei, puteai atinge cu mâna drama barocă; mai trebuia să găsești numai cuvintele. La fel ca epitetul „tragic” de astăzi – dar și mai legitim – cuvântul „dramă barocă” [„Trauerspiel”] desemna în secolul al XVII-lea, în egală măsură, drama și evenimentele istorice.” (Drama barocă, p. 66-67)

Dacă, așa cum arătam, unul din membrii polarității dialectice este sinele individual încă neajuns la o rațiune, de cealaltă parte a relației violente se află o „natură” la fel de paradoxală - cel puțin pentru privirea modernului. Căci dacă tragedia vedea omul ca fiind purtătorul mut al sacrului, și natura ca spațiu de înscriere a aceluiași sacru, drama barocă reia polaritatea cu o singură diferență fundamentală: multiplicitatea zeilor care reprezenta violența naturii este redusă acum (numerește, dar, în fapt, infinit extinsă) la puterea singurului Dumnezeu al monoteismului creștin:

„Din toate epocile profund sfâșiate și scindate ale istoriei europene, barocul este singura perioadă aflată sub dominația de nezdruncinat a creștinismului. Calea medievală a revoltei, erezia, îi era barată; pe de o parte, tocmai întrucât creștinismul își afirma cu tărie autoritatea, dar în primul rând pentru că fervoarea unei noi voințe seculare nu se putea exprima nici pe departe în nuanțele heterodoxe ale doctrinei sau ale moralei. Și, cum nici revolta și nici supunerea nu se puteau realiza astfel în religie, întreaga energie a epocii s-a orientat spre o revoluție totală a conținutului existenței, păstrând totodată formele ortodoxiei bisericești. Rezultatul trebuia să fie o predică pusă oricărei exprimări autentice, directe, a oamenilor. Căci ea ar fi dus la proclamarea, fără ambiguitate, a voinței epocale și la conflictul cu viața creștină (...). Or, această exprimare directă a fost evitată atât în sens pozitiv, cât și în sens negativ. Căci domnea o stare de spirit care, pe cât de excentric se pricepea să exalte actele de extaz, pe atât de puțin transfigura în ele lumea, făcând mai degrabă să plutească peste chipul ei un cer nebulos.” (Drama barocă p. 84) (Figura 3.2)

Deja de aici se vede că orizontul istoriei nu se deschide, în drama barocă, în afara sa, precum se întâmpla cu mitul în tragedie. De altfel, Benjamin o spune explicit în mai multe rânduri:

„Nimic nu-i era mai străin [perioadei barocului] decât așteptarea unui sfârșit al lumii, al tuturor timpurilor, ba chiar și a unei revoluții temporale, ca cele evidențiate de Burdach drept forță motrice a mișcării renascentiste.” (Drama barocă, p. 84)

Epoca barocului se caracterizează, astfel, prin absența oricărei escatologii; iar miezul amar al credinței este disperarea credinciosului silit să-și afle „refugiu irațional într-o natură lipsită de grație” (Drama barocă, p. 85-86). Natura este, deci, pentru baroc „numai o cale

de ieșire din timp, iar problematica timpurilor viitoare îi este străină.” (p. 97)

„Idealul filosofiei sale a istoriei era akme: o epocă de aur a păcii și artelor, care nu cunoaște trăsături apocaliptice, concepută și garantată *in aeternum* de spada Bisericii. (Drama barocă, p. 84)

Care este, atunci, drama? Ce trebuie să aflăm ca forță motrice în spatele lamentației și a reveriei pastorale, ambele înrădăcinate în discursul creștin? O la fel de profundă punere în criză a staturii ontice a omului. Ceea ce-i amenințat de disoluție în universul creștin sunt bunurile câștigate „anterior”: sineitatea omului și accesul la un viitor propriu prin „virtutea”, puterea rațiunii. Ele sunt puse în criză de caracterul definitiv de creatură, care organizează întreaga lume ca negare a creaturalului însuși:

„Creatura este oglinda în al cărei cadru exclusiv lumea barocului se oferea privirii. O oglindă concavă; căci oglindirea nu se putea petrece fără deformări. Cum spiritul epocii văduvise virtutea de orice viață istorică, ea și-a pierdut semnificația chiar pentru viața interioară a personajelor dramatice. Ea n-a părut niciodată mai puțin interesantă decât la eroii acestor drame baroce, în care suferința fizică a martiriului este singurul răspuns la interpelarea istoriei. Și așa cum viața interioară a personajelor, în stadiul lor de creatură, trebuie satisfăcută mistic, chiar cu prețul unor suferințe atroce, la fel încearcă autorii să canalizeze și cursul istoriei. Succesiunea acțiunilor dramatice se derulează ca în zilele creației, atunci când istoria nu exista încă.” (Drama barocă, p. 97)

Aservirea mitică ține de o dependență de natură, la fel ca în dialectica violenței în tragedie. Aceasta ne confirmă că ne aflăm în aceeași dialectică, și nu într-una diferită. Doar că, de această dată, raporturile dintre om și natură nu mai sunt date de ambiguitatea vinovăției, ci afirmate peremptoriu în faptul de a fi creatură. Absența caracterului creatural ar fi inimaginabilă, iar depășirea acestuia în imanența istorică este corespondentul fantomatic al unității de acțiune tragice (fantomatice, căci el nu-i prezent realmente, ci doar acționează mecanic, fragmentând până la disoluție acțiunea.)

Omul baroc suferă, ca Hercules, de pe urma unei apoteoze otrăvite. Mantia creaturalului, ce i-a fost dăruită, dota sa ontică și ontologică, se lipește de trupul său, sudând laolaltă, în agonia credinței, istoria și natura:

„Căci nu antiteza dintre istorie și natură, ci secularizarea radicală a istoricului în stadiul de creatură are ultimul cuvânt în această evadare din lume a epocii baroce. Desfășurarea dezolantă a cronicii universale nu întâlnește, la capătul ei, eternitatea, ci restaurarea unei atemporalități paradiziace” (Drama barocă, p. 97-98)

Mai precis ar fi fost: edenice; ar fi devenit astfel mai limpede inaccesibilitatea reîntoarcerii, din a doua natură, cea istorică, la o primă natură, cea de dinainte de cădere. Indicând încorporarea barocă a istoriei qua naturală (p. 107), Benjamin exprimă agonia sinelui istoric într-una dintre cele mai frumoase și mai misterioase fraze care au fost scrise vreodată despre baroc:

Omul religios al barocului este atât de atașat de lume, pentru că se simte mânat, împreună cu ea, spre aceeași cataractă. Nu există escatologie barocă; dar tocmai de aceea există un mecanism prin care toate lucrurile lumești sunt îngrămădite laolaltă și ridicate-n slăvi, înainte de-a fi lăsate să piară. Lumea de dincolo e golită de tot ce respiră o boare, oricât de firavă, a lumii de-aici, iar barocul îi smulge o mulțime de lucruri, care scăpaseră până atunci de orice figurare, și, ajuns la apogeu, scoate brutal la lumină cele câștigate, ca să golească un ultim cer și să-l facă în stare ca, vid fiind, să nimicească odată pământul în sine, într-o catastrofă violentă. (Drama barocă, 70)

Drama va fi, atunci, drama creaturii ca „animal divin”. Omul este acest animal divin, expus mereu pericolului „retragerii” divinului, care-l aduce la a fi un „simplu dobitoc” (Drama barocă, p. 89-90). *Mysterium*-ul dramei baroce, aflat în tragedia sacrului, țintește spre idealul figurării relației dintre „obiectul absolut” și „subiectul absolut”: omul absolut (p. 122). De aceea, oricât ar părea de neverosimil, adevărul dialectic al barocului se regăsește în onoare (p. 90). Scopul limitat, în *positum*-ul baroc, al omului, este „invulnerabilitatea abstractă a subiectului” (definiția hegeliană a onoarei pe care ne-o reamintește Benjamin). Însă ea nu este, în acest context istoric, decât „invulnerabilitatea restrânsă a persoanei”:

În esența onoarei, drama spaniolă a descoperit, pentru trupul creaturii, spiritualitatea sa adecvată, de creatură, și prin aceasta un cosmos al profanului, la care poeții germani ai barocului și chiar teoreticienii mai târzii nu au avut acces. (Drama barocă, 92)

Rezumând situația barocului: starea de creatură amenință radical (mortal) persoana individuală și viitorul comunității. Motivul este o contaminare fatală a puterii de individuație cu puterea difuză a naturalului: puterii rațiunii i se opun forțele naturii: pasiunile. Același lucru îl întâlnim și în concepția istoriei ca doliu (*Trauer*), scenă a schimbărilor iraționale. Paradoxele cetățeniei în două lumi a omului, cea istorică și cea divină, dotă a barocului creștin privind spre tragedia păgână, sunt tratate dramatic în figura suveranului baroc, care își are persoana traversată de conflicte la fel cum, în tragedie, acestea traversau scena, pentru a se fixa, ca paradoxuri, asupra eroului. (Figura 3.2.)

Suveranul baroc.

Suveranul baroc nu-i doar omul *par excellence*, ci de-a dreptul istorie întrupată. „Ca prim exponent al istoriei, suveranul aproape că trece drept încarnarea ei.” (Drama barocă, p. 66). El ocupă astfel, întregul spațiu al imanenței, pe care o guvernează „împotriva naturii” și în virtutea unui drept îngrozitor:

Regele era înconjurat de un mister teribil, și nu doar din timpul vieții sale. Înainte de-a deveni, ca autocrat delirant, un simbol al creației răvășite, el li s-a prezentat primilor creștini chiar mai cumplit, ca Anticrist. (Drama barocă, p. 74)

Puterea sa este misterioasă; dacă, pe de o parte, ar trebui să o înțelegem ca legat divin, manifestarea ei este, cum observă Benjamin, demonică. Această putere este puterea rațiunii, a unei rațiuni, însă, limitate în ordinea salvării și izbucnind în pasiune, în excesul identificat, în baroc, „în virtutea unei false aparențe”, cu preluarea controlului de către pasiuni, de către *physis*. Benjamin expune cu claritate aceasta, scriind:

[P]ersonajele dramatice ale epocii apar în lumina violentă a rezoluției lor schimbătoare. Impunătoare în ele este mai puțin suveranitatea, expusă ostentativ în discursurile lor stoice, cât capriciile permanente ale unei furtuni de afecte care își schimbă cursul în fiecare moment și în care personajele lui Lohenstein se-apleacă și se zbat, ca niște stindarde sfâșiate de vânt. Nu sunt departe de personajele lui El Greco, prin îngustimea capetelor lor, dacă ne putem permite să-nțelegem această expresie literal. Căci ele nu sunt determinate de idei, ci de impulsuri fizice variabile. (p. 75)

Sau, tot în același loc:

[D]acă recunoaștem în cârmuitor, atunci când își etalează cel mai zgomotos puterea, revelația istoriei și totodată instanța care pune capăt vicisitudinilor ei, atunci, în favoarea acestui cezar care se pierde în beția puterii, vorbește un singur lucru: el cade victimă unei neînțelegeri a demnității ierarhice nelimitate, cu care Dumnezeu l-a investit, și se prăbușește în condiția sa umană mizeră. (p. 74-75)

De aceea, suveranul baroc este o figură scindată, duală. „Tiranul și martirul sunt în baroc cele două fețe de Ianus ale capului încoronat.” (Drama barocă, p. 73) Martirajul este o mărturie depusă de natura însăși.

Fascinantă de fiecare dată în prăbușirea tiranului este contradicția resimțită de contemporaneitate între neputința și depravarea persoanei sale, pe de-o parte, și credința în puterea sacrosanctă a rolului său, pe de altă parte. Prin urmare, contemporaneitatea simțea că-i este interzis să extragă din sfârșitul

tiranului o satisfacție morală plată (...). Căci dacă acela eșuează, nu numai în propriul său nume, ca persoană, ci și în calitatea de cârmuitor, în numele unei umanități istorice, căderea lui e rezultatul unei judecăți, al cărei verdict îi atinge și pe supușii săi. (p. 76)

Polaritatea tiran-martir subîntinde eșecul sintezei subiectului în baroc. Relativul ei se regăsește în conflictul dintre creștinism și păgânism care constituie trăsătura definitorie a manierei de recuperare a tragediei antice în baroc. Formula dialectică specifică, alegoria, își are originea tocmai în eșecul realizării marii sinteze subiective (p. 246-247)

Viziunea alegorică își are originea în conflictul dintre physis-ul încărcat de vină, statuat de creștinism, și o natura deorum mai pură, încorporată în panteon. Întrucât păgânismul căpăta o nouă viață în Renaștere, iar creștinismul în Contrareformă, alegoria, ca formă a confruntării lor, trebuia să se înnoiască și ea. Pentru drama barocă important este aici faptul că Evul Mediu a nnotat strâns, în figura lui Satan, materialul și demonicul. Mai ales prin concentrarea multiplelor instanțe păgâne într-un unic Anticrist, cu contururi teologice stricte, materiei îi era alocată, mai limpede decât în cazul demonilor, această apariție imensă și sumbră. (p. 246-247)

Subiectul cunoscător: sinteză demonică

Omul, subiectul, nu este un „domn al existentului” în înțelesul pe care modernitatea l-a făcut de la sine înțeles: el e o figură a neputinței (satanice) active, absolute. În termenii doctrinei creștine, în figura lui Satan și în promisiunile acestuia se regăsește „eliberarea” subiectului, a sa a doua cădere, după căderea din nevinovăție în starea de natură păcătoasă. Subiectul cunoscător, dezlipit de Dumnezeu, este răul însuși, condamnat la tristețe și solitudine.

Cunoașterea, nu acțiunea este forma cea mai caracteristică de existență a răului [...] (...) imperiu al spiritualității absolute, adică fără Dumnezeu, imperiu legat de materie ca replică a sa, așa cum ne face să-l trăim concret numai răul. Starea sufletească dominantă aici este tristețea, în același timp mamă a tuturor alegoriilor și conținut al lor. Iar din ea apar trei promisiuni originare ale Satanei. Ele sunt de natură spirituală. Drama barocă le arată fără încetare acționând (...). Ceea ce seduce este iluzia de libertate – în explorarea celor interzise; iluzia de independență – în secesiunea din comunitatea fidelilor; iluzia de infinit – în abisul gol al răului. Căci oricărei virtuți îi este propriu să aibă mereu în fața ochilor un sfârșit: modelul ei, în Dumnezeu; la fel cum orice depravare deschide calea unui progres infinit în adâncuri. Spiritualitatea absolută, pe care vrea să o reprezinte Satana, își atrage, prin emanciparea sa de sacralitate, moartea. Materialitatea – numai aici inanimată – devine patria sa. Materia pur și simplu și acel spiritual

absolut sunt polii domeniului satanic: iar conștiința e sinteza lor impoartare, care maimuțarește adevărata sinteză, cea a vieții. Instinctul, în forma cunoașterii, conduce în abisul gol al răului, pentru a-și asigura acolo infinitul. (Drama barocă, p. 252-253)

Incapacitate de decizie, împlinire stochastică a excepției

Lăsând în urmă această formulă ca fiind încă prea dependentă de onto-teologia creștină a scolasticii și prea concret determinată de vocabularul alegoric, explicitarea dialecticii depinde de forma de prezentare a unei doctrine a subiectului pasabilă în baroc: teoria (politică) a suveranității. Benjamin împrumută aici descrierea doctrinei statului în secolul al XVII-lea a lui Carl Schmitt, pentru a-i aduce corecțiile pe care le solicită polaritățile conceptuale specifice epocii. În această linie, suveranul, cel căruia îi revine în mod esențial decizia în starea de excepție, este cel care, în mod la fel de esențial, nu poate să o ia.

Treaba tiranului este să restabilească ordinea în starea de excepție: o dictatură, care va persista întotdeauna în idealul ei utopic de înlocuire a cursului fluctuant al istoriei prin constituția de neclintit a legilor naturale. Tot stabilitatea vrea s-o înscăuneze și tehnica stoică, într-o stare de excepție a sufletului, tirania afectelor. Și ea caută să creeze ceva nou, potrivit istoriei – în cazul femeii, impunerea castității –, care se depărtează la fel de mult de stadiul prim de inocență al creației ca și constituția dictatorială a tiranului. Dacă aici cetățeanului i se pretinde devoțiunea, dincolo semnul caracteristic este asceza fizică. (p. 78)

Constatăm o inversare nu lipsită de tâlc a raporturilor dintre excepție și ordine față de doctrina schmittiană.²⁰⁷ Decizia în starea de excepție constituie puterea proprie a suveranului baroc, ceea ce-i conferă acestuia rolul de a realiza reconcilierea între istorie și natură, între rațiune și natură. Însă:

Antiteza dintre puterea cârmuitorului și capacitatea sa de cârmuire a adus dramei baroce una dintre trăsăturile ei proprii, însă numai în aparență tipice genului, pe care nu o putem explica limpede, decât pe baza teoriei suveranității. Este vorba despre *incapacitatea de decizie* a tiranului. Principele, care deține puterea de decizie în starea de excepție, se dovedește, în prima situație ivită, aproape incapabil să ia o decizie. (Drama barocă, p. 75, subl. ns.)

Starea de excepție a istoriei și starea de excepție a sufletului sunt configurații ale unei ciocniri a unor puteri mitice; rezolvarea interregnului se poate realiza doar prin tratarea acestora ca stări incomplete, ne-împlinite, și, atunci, prin împlinirea lor. Sensul iudeo-

²⁰⁷ Pentru detalii privind poziția lui Schmitt, a se vedea excursul privind diferendul Schmitt-Benjamin.

creștin al termenilor nu-i întâmplător, la fel cum nu e întâmplătoare nici definiția benjaminiană a politicii care-i utilizează. Incapacitatea de a decide se traduce, astfel, fie în „umplere stochastică a stării de excepție”²⁰⁸ (Bredekamp), adică efectuare a unei decizii fortuite, fie prin umplere mașinală a istoriei, prin producerea unei stări care mimează o natură în afara oricărei mântuiri posibile, dacă așa ceva e de imaginat.

Rodul dialecticii baroce a mitului: agens-ul teologic-politic.

Teoria suveranității constituie, pentru Benjamin, ocazia de a completa din direcția puterii rațiunii (și a metafizicii însoțitoare a istoriei), dialectica onoarei. Și îl aduce la a discuta expunerea doctrinei suveranității secolului al XVII-lea a lui Carl Schmitt, pe care o invocă explicit²⁰⁹, dar pe care găsește de fiecare dată prilejul să o deformeze în consecințele sau concluziile sale.

Drama barocă este șoarecele născut din gigantomahia dialecticii creștine a mitului. Miza ei e uriașă: ea privește continuitatea sau discontinuitatea impetus-ului creștin în epoca modernă, a sensului (creștin sau nu) al istoriei. Nu-i, deci, o simplă întâmplare că exegeza s-a aplecat asupra chestiunii stării de excepție și a pozițiilor asupra-i ale lui Schmitt și Benjamin. Elementele contextuale ale acestei „dispute”, partiprix-ul nazist al lui Schmitt, corespondența dintre cei doi, care jenează mai mult decât partiprix-ul benjaminian în favoarea marxismului (Scholem) fie el chiar vulgar (Adorno), pot desigur, să lase impresia că ar fi vorba de o chestiune de respectabilitate intelectuală și probitate morală. Însă este vorba de mult mai mult, și nu puține ne fac să presupunem că înțelegerea importanței acestei figuri a suveranului era un bun împărțit de cei doi gânditori. Să ne fie de aceea îngăduit un excurs menit să clarifice importanța enormă a ceea ce ar fi sau ar trebui să fie suveranul, prin reluarea acesteia.

Miza specific teologic-politică a problemei suveranității este cea a prezenței sau absenței salvării. Insistența acestei categorii a prezenței în afara, sau în pofida oricărei violențe face ca mesianismul să nu fie o categorie dialectică, ci, ca să spunem așa, o categorie limită exterioară acesteia; de aceea, înțelegerea profundă pe care o are Benjamin față de doctrina suveranității a lui Schmitt îi îngăduie în același timp să îi privească, fără spaimă, concluzia. Inexistența escatologiei în baroc înseamnă: eșec istoric, eșec al dialecticii creștine a violenței. Moartea nu poate fi răscumpărată în secol. De aceea, arată Benjamin, locul

²⁰⁸ Horst Bredekamp, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”, *Critical Inquiry*, vol. 25, nr. 2, 1999.

²⁰⁹ Trimiterea la lucrarea lui Schmitt, *Teologia politică*, apare textual (de trei ori, pp. 69 și 70 ediția românească).

salvării este luat de o teorie a catastrofei. Împlinirea creștinismului pe care o vedem în baroc este epuizarea posibilităților *istorice* și *materiale* de aducere la prezență a izbăvirii. Orice suveran se comportă, atunci, ca un analogon profan al unui Mesia *fals*, ori, în termenii lui Schmitt, ca agent al întârzierii catastrofei, îngăduind un răgaz - domn al Katechonului. Prin aceasta, teologia politică este denunțată ca moment al dialecticii mitului. Pe cale de consecință, toate succedaneele moderne ale acesteia cad în raza aceleași judecăți. Căci subiectul modern, figuratul subiect politic, nu-i nimic altceva decât precipitarea dubletului martir-despot, rezultatul aceleiași speculații soteriologice care însoțește internalizarea principiului mesianic pe care o vedem desfășurându-se în scenele dramelor baroce. Mișcarea presupusă destinală de interiorizare a ideii mesianice care, la Taubes, este însăși evoluția spiritului spre forma sa subiectivă, „eroul” modern, este tocmai cea pe care o atribuim dialecticii mitului care îngăduie explicitarea sistematică a mesianismului benjaminian. (Figura 3.2)

Capitalismul ca religie (1921)

Am văzut, în *Originea dramei baroce germane*, o justificare a imposibilității salvării prin simpla figurare a suveranului în forma, anticipată, a subiectului politic absolut. Benjamin respinge astfel, definitiv, orice formă, oricum ar fi ea mediată, a teocrației, și dă o supradeterminare mesianică teologiei politice, căreia îi contestă orice dimensiune alta decât cea de catastrofă. Religia speranței, creștinismul, nu poate articula politic violența decât în forma catastrofei. Motivul era compunerea dialectică inconclusivă ori cacofonică a *agens*-ului politic născut, în baroc, din dialectica creștină a mitului. Există însă, într-un text anterior, o schiță descriind o altă „religie”: a disperării. Ea își are originea în creștinism și poartă numele de „capitalism”.

Putem vedea în notele din „Capitalismul ca religie” (GS V:102) o coda dialectică a tensiunilor conceptuale prezente în momentul creștin al istoriei filosofice a violenței. Relația cu dialectica violenței este creată de trei punți de legătură: În primul rând, contra tezei secularizării a lui Weber, Benjamin afirmă că, în fapt, creștinismul din perioada reformei s-a transformat în capitalism, nu l-a favorizat, că, în al doilea rând, întregul creștinism este parte a acestei transformări (nu doar calvinismul), și, al treilea, că, astfel, istoria creștinismului a devenit istoria capitalismului, care se dezvoltase inițialmente parazită din acesta. Religia speranței devine, deci, *qua* capitalism, religie a disperării, prinzând în „zodia” sa omul.

Asemeni creștinismului, ca și tuturor formelor de organizare a raporturilor mitice de dominație, capitalismul este o economie a violenței. Forma ei specifică este prinsă în formularea duală „demonică” a lui *Schuld*: termen care desemnează, în germană, simultan, vinovăția și datoria (bănească) – o dualitate care nu-i scăpase nici lui Nietzsche, nici lui Weber, dar pe care Benjamin o vede acționând sistematic nu doar în mișcarea secularizării, nu doar în sfera negării radicale a moralei creștine, ci chiar în interiorul „transcendentalismului” nietzschean. Și Benjamin are, din punctul său de vedere, toată dreptatea să o facă. Acest punct de vedere ține de înțelegerea rolului fundamental al dialecticii violenței în construcția fenomenelor istorice: ele nu sunt nimic altceva decât organizări ale violenței mitice.

Ajungem aici la caracteristicile acestei religii capitaliste. Dacă, în perioada istorică corespunzătoare tragediei, vedem apariția unui om „încă mut, încă minor” din relația cu atotputernicia zeilor, de data aceasta dumnezeul cultului continuu al capitalismului este cel imatur. Omul, însă, este complet dependent de cult, fără posibilitatea unei ieșiri din legea acestuia. Scopul capitalismului ca religie, a capitalismului, deci în calitate de formă de organizare a violenței, este îndatorarea universală, nu doar a oamenilor, ci a zeilor înșiși. Includerea lui Dumnezeu în soarta omului nu este decât confirmarea radicalismului extrem al capitalismului ca depășire și înglobare nu doar a creștinismului (al cărui principiu al salvării rămăsese până la el de neatins), ci și a umanismului, a umanului ca atare. Aceasta este împlinirea „rea” a lumii, prin politica falsă, nihilistă, al cărei agent universal este capitalismul. Căci scopul acesteia, este, afirmă Benjamin, ducând până la ultima consecință doctrina supraomului, obținerea unei transcenderi a umanității omului fără ca aceasta să aibă vreo legătură cu transcendența. Acesta e sensul reluării inversate a definiției politicului din același an 1921, „împlinire a umanității netranscendente a umanului”, ca „transcendere a umanității omului”. Transcenderea este asigurată de acumularea vinovăției-datorie, care nu este aici alt nume pentru acumularea primitivă, ci reprezintă triumful violenței mitice. Ceea ce observă aici Benjamin este oroarea un salt în afara istoriei, o depășire a acesteia, dar care, în esență, nu doar că nu e posibil decât cu prețul lumii, dar e provocat cu bună știință. Diferența față de imaginea din *Fragmentul teologic-politic* este că, acolo, istoria violenței era un accident al mesianismului, în vreme ce, aici, mesianismul este un moment al istoriei violenței. Să remarcăm, încă o dată, refuzul lui Benjamin de a lua în considerare orice dizolvare a complexului mesianic. Ideea mesianică nu poate rămâne ceea ce este decât dacă e reprezentată strictamente ca o catastrofă – fără a

se reduce, însă, la aceasta. Mai important încă, Benjamin arată, poate pentru prima oară, în acest fragment, că evenimentele intraistorice nu sunt indiferente în istoria izbăvirii. Căci acestea nu pot să fie pur și simplu lipsite de semnificație: ele sunt deja, în afara altei recuperări, parte nemijlocită a istoriei vinovăției și datoriei universale, pe care violența o ridică la cer, ca pe un nou Babel, pentru a intra, ca stăpână a *physis*-ului, în metafizică.

Inconsecvență programatică.

La sfârșitul lui mai 1926 Benjamin îi trimite lui Scholem o lungă scrisoare despre ale sale. La acea dată, apariția *Originii dramei baroce* părea iminentă (va întârzia, însă, până în 1928), iar cartea cea nouă, de aforisme, e o încheiată în manuscris (va apărea tot în 1928). Răspunzând insistenței cu care prietenul său de-o viață îi cere să-și precizeze poziția, scrie:

„În esență, e un chin să fiu nevoit să mă rezum teoretic, căci cartea mea [*Stradă cu sens unic*] despre acestea lucruri încă nu-i matură, și ce-i în acest moment se lasă recunoscut mai degrabă ca o încercare de a părăsi sfera teoretică. În termeni umani, aceasta e posibil doar în două feluri: în observanță politică sau religioasă. Nu găsesc nici o diferență între aceste două observații, potrivit chintesenței lor. La fel de puțin găsesc că ele admit comunicarea. Vorbesc aici de o identitate care se prezintă doar în inversări paradoxale ale uneia în cealaltă (indiferent de direcție) și doar sub condiția indispensabilă, esențială, ca fiecare tratare a acțiunii să se deruleze fără compromisuri și radical în sensul propriu. Sarcina este, tocmai de aceea, nu de a te decide o dată pentru totdeauna, ci în fiecare clipă. Dar *de a te decide*. O altă identitate a acestor două domenii poate să existe (cu siguranță), dar ne scufundă în rătăcire pe noi, cei care vrem să o căutăm acum. A fi întotdeauna radical, niciodată consecvent, ar fi convingerea mea (...) (GB III:158-159)

Ce consecințe are această inconsecvență programatică pentru seria de candidați la decizie?

Mai întâi, „sperietoarea” comunistă:

A fi întotdeauna radical, niciodată consecvent, ar fi convingerea mea și atunci când aș lua, într-o bună zi, decizia de a intra în Partidul Comunist (pe care o fac, la rândul ei, dependentă de un ultim brânci al șansei). Posibilitatea rămânerii mele în partid este, atunci, de stabilit pur experimental, și interesant este aici mai puțin un da sau un nu, cât întrebarea „pentru cât timp?”. Cât privește anumite vederi axiomatice, irevocabile (ca, de pildă, privind caracterul impropriu al metafizicii materialiste, sau, după mine, și al concepției materialiste a istoriei), asemenea arme de oțel ar putea, în caz de necesitate, să fie practic mai productive în alianță cu comunismul decât împotriva lui. (GB III:159)

Apoi, iudaismul (dublul non-teoretic al observației politice numite imediat mai sus):

[C]el din generația noastră care simte și înțelege ca luptă nu doar frazeologic clipa istorică în care se află pe lume, nu se poate dispensa de studiul, de praxis-ul acelui mecanism cu care lucrurile (și relațiile) și masele lucrează unele asupra celorlalte. Cu excepția faptului că iudaismul se organizează aici complet altfel, disparat (niciodată adversativ). Aceasta nu schimbă nimic: politica radicală, „dreaptă”, care tocmai de aceea nu vrea să fie nimic ca politică, va fi întotdeauna eficace pentru iudaism și va găsi întotdeauna eficace pentru sine iudaismul. (GB III:159)

Benjamin afirmă, apoi, într-un mod tipic, că nu a „abjurat” de la convingerile sale anarhiste „anterioare” (și ghilimelele spun tocmai că nu-i nimic anterior în ele), și că nu se rușinează de acestea, găsind doar că metodele anarhismului erau inepte, în vreme ce „scopurile” comunismului, absurde și non-existente, nu schimbă cu nimic relevanța acțiunii comuniste, în care acestea își găsesc corectivul, căci, oricum, „nu există scopuri raționale *politice*”²¹⁰ (GB III:160).

Mai multă speranță, decât credință, deci, în acțiunea comunistă; speranță, căci el e victorios măcar în cele mărunte, dacă nu în cele mari. Și credință mai multă în dublul politico-religios anarho-iudaic, pe care îl izolează limpede de comunism, pentru a-l lăsa apoi să lucreze asupra acestuia. Anarhismul e rutina benjaminiană a radicalismului, eliberând pentru decizie și ultima fărâmbă a unui timp încovoiat de voința de sens. Inconsecvența ar deveni, de-acum, eliberatoare – dacă din urmă n-ar veni tristul cavalier baroc al indeciziei.

²¹⁰ Este suficientă această unică afirmație pentru a-l putea număra pe Benjamin printre gânditorii radicali ai mesianismului politic.

3. Forța mesianică slabă: debriurile speranței (1927-1940)

„Deci ar exista, în afara acestei lumi fenomenale pe care o cunoaștem, speranță?” – El zâmbi:
„Oh, destulă speranță, nesfârșit de multă speranță – dar nu pentru noi.” (Kafka)²¹¹

*Gather each leaf slowly / From its nook; /
Hoard them up as Holy / In the Book /
Wherein Memory now for Hope must look*
(James Thompson)

„Siege im Kleinen, Niederlagen im Großen“

Eșecul încercării de habilitare, și, cu el, abandonarea speranței la o carieră academică, eșecurile din viața personală, cu lungul proces de divorț încheiat în cele din urmă în 1930, și, pe lângă acesta, alte afaceri sentimentale nereușite își pun, încet, amprenta asupra vieții lui Benjamin. „Nu-i deloc ușor să te găsești, în prag de patruzeci de ani, fără avere, poziție, locuință și mijloace“, îi scrie, întristat, în iunie 1930 lui Scholem.²¹²

Împătimitul de călătorii se va confrunta, încă înainte ca acestea să devină exil, cu adevărul că peregrinările nu-s decât o căutare menită eșecului a unui loc în care „să poată obține un minimum“, în care, în același timp, să și „poată trăi dintr-un minimum“. Existența sa devine, din acești ani deja, una a „sejururilor și pasajelor“, cum spune titlul superbe cărți biografice a lui van Reijen. Și, undeva, în aceste peregrinări, începe să presimtă întâlnirea decisivă cu „un tip de-a dreptul ciudat“. Cea pe care și-o programează cu ocazia celei de-a patruzecia aniversări, într-un hotel din Nisa, e, din fericire, ratată²¹³.

Tot ce poate să opună acestor înfrângeri majore sunt victorii minore. Activitatea publicistică intensă de la sfârșitul anilor 20 și începutul anilor 30 îi oferă, totuși, o oarecare vizibilitate în mediile culturale din Germania. După ce, odată cu *Machtergreifung*, aceasta devine din ce în ce mai greu de convertit în comenzi (și onorarii), oficializarea relațiilor cu Institutul de Cercetări Sociale îi asigură o existență modestă financiar, dar, cel puțin, semnificativă intelectual.

Exilul îi complică mult situația, și așa precară. Eșecurile și dezamăgirile personale se

²¹¹ Citat de Benjamin (GS II.2: 414).

²¹² Cit. de W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen: Leben und Werk Walter Benjamins: eine Chronik*, Suhrkamp, 2001, p. 120.

²¹³ *Ibidem*, p. 132.

întâlnesc cu situația politică, asupra căreia nu are nicio iluzie, și pe care fiecare nouă știre nu face decât să o confirme.

Pozițiile lui Benjamin se radicalizează. Pentru unii din apropiații săi, cum am văzut, prea mult; pentru alții, dimpotrivă, prea puțin. Fapt este că radicalizarea despre care vorbim aici poate fi analizată și pusă în lumină doar prin situarea în contextul relațiilor intelectuale și personale ale lui Benjamin. Trei sunt sursele acestei radicalizări: pe de-o parte, relațiile de prietenie din ce în ce mai strânse cu Brecht; pe de alta, apropierea crescândă dintre munca sa și mizele și obiectivele Institutului. În al treilea rând, putem să socotim ca o sursă reconsiderarea propriei condiții intelectuale după imersiunea mai îndelungată în peisajul intelectual francez, cu precădere în mediile suprarealiste. Doar că radicalizarea demersului nu are, în cele trei surse, același sens. Radicalismul „gândirii vulgare” a lui Brecht (*plumpes Denken*²¹⁴) e, într-un anume fel, opusul radicalismului teoretic al lui Horkheimer sau Adorno. Și niciunul din acestea pe de-a-ntregul compatibil cu ce înțelege Benjamin din noua atitudine radicală a cercurilor suprarealiste franceze. Care din cele trei e radicalismul lui Benjamin – iată o întrebare căreia nu trebuie să-i dăm un răspuns precis. În formularea lui Benjamin însuși, el este decis să „își facă mereu treaba sa – doar că ea nu este mereu aceeași.”

Perioada exilului și, în 1940, a internării în lagărele franceze, apoi a încercării finale de a scăpa din Europa ocupată, este bine documentată sub aspect biografic.²¹⁵ Ce trebuie în orice caz subliniat este faptul că, în această perioadă, munca intelectuală a lui Benjamin devine parcă și mai importantă. Apropiații săi nu se sfiesc să o judece sau să o critice, ajungându-se uneori dincolo de limita rezonabilului, și ducând, în unele cazuri, la cenzură sau auto-cenzură – dar aceasta nu s-ar fi întâmplat dacă materialul nu ar fi fost atât de important, de decisiv și de pertinent. Fără îndoială că, fără aceste puternice rezistențe, asupra cărora vom mai avea ocazia să insistăm, operele lui Benjamin n-ar fi căpătat forma pe care o cunoaștem astăzi. Dar este tot atât de adevărat că Benjamin primește destule lovituri, cu atât mai greu de suportat cu cât ele vin din partea apropiaților săi și din partea celor în care își puna ultimele nădejdi. Van Reijen reamintește cunoscutul episod al cenzurării versiunii publicate a eseului despre opera de artă de către responsabilul editorial

²¹⁴ Brecht citat și discutat de Benjamin în „Brechts Dreigroschenroman”, GS III: 445-46.

²¹⁵ Geret Luhr, *Was noch begraben lag* (Bostelmann & Siebenhaar, 2000); Bernd Witte, *Benjamin Und Das Exil*, vol. 2, Benjamin-Blätter (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006), <http://www.google.com/books?hl=en&lr=&id=BzKckEfjYmYC&oi=fnd&pg=PA7&dq=witte,+Benjamin+und+das+Exil&ots=LMJXXaybTZ&sig=VhGNzKUE187EU0nXyQqFzh8FmGk>; Siegfried Unseld, *Zur Aktualität Walter Benjamins* (Suhrkamp, 1972).

francez (pe care Horkheimer îl susține) și momentul penibil în care Pollock nu se sfiește să-i transmită colaboratorului din Franța că lucrarea sa nu poate să fie folosită pentru creșterea vizibilității Institutului, căci nu ar corespunde intereselor acestuia și nu i-ar reprezenta poziția. Nici relațiile cu Brecht nu sunt calme, observațiile celui din urmă fiind, nu de puține ori, de-a dreptul acide. Adăugând acestei imagini dinamica pe alocuri tensionată a comerțului personal și intelectual cu Scholem și cu Adorno, avem tabloul complet al unui om aflat aproape mereu într-o mare tensiune, pe toate planurile existenței.

Poate că această tensiune continuă, și reacția la evenimentele exterioare, care se succed cu atâta rapiditate, duce la derutantele schimbări de dispoziție vizibile în textele lui Benjamin. După întunecării ani 1932-34 (și episoadele anterioare), marcați de încercarea de sinucidere, în care deprimarea îl face să-și reviziteze copilăria (în superba *Berliner Kindheit um 1900*) și să culeagă florile risipite ale demnității umane în placheta *Deutsche Menschen*, anii următori par să aducă la lumină un gânditor, dacă nu mai optimist, măcar mai combativ, găsind resurse de a spera, ca, de pildă, în eseul despre opera de artă, sau în „Experiență și sărăcie”. Dar nici această perioadă nu durează prea mult, și-l vedem pe Benjamin întorcându-se la soluțiile disperării: travestiuri alegorice. Așa, de pildă, după cum observă Bernd Witte, în diferențele între versiunea germană și cea franceză, din 1939, ale primului expozeu al Proiectului pasajelor²¹⁶.

Această oscilație între speranță și disperare, oricât ar fi de ușor de pus în legătură cu situația personală și cea politică, nu se lasă explicată în totalitate doar pornind de la acestea; ea este, la nivelul expresiei, semnul unei patologii mesianice. Altminteri ne-ar fi greu să înțelegem de unde provine ușurința cu care unele motive curg dintr-unele în altele – Ele sunt de la bun început interșanjabile.

Toate acestea fac la rigoare imposibilă înțelegerea evoluțiilor din gândirea lui Benjamin fără ipoteza ethosului mesianic. În ceea ce privește regăsirea elementelor unui sistem teoretic al mesianismului (al treilea), opinăm că el are o natură duală, contradictorie, și este de sesizat doar ca oscilație între o poziție teoretică ineficace politic și o poziție epistemologică nesustenabilă teoretic, dar utilizabilă politic. Pentru cea de-a doua atitudine avem elementele în versiunile prime ale eseului despre „Opera de artă în epoca reproductibilității sale tehnice”, pentru prima, primul expozeu al proiectului Pasajelor, o

²¹⁶ Bernd Witte, Susan B. Winnett, „Paris–Berlin–Paris: Personal, Literary, and Social Experience in Walter Benjamin’s Late Works”, *New German Critique*, 1986, p. 57 sq.

mulțime de alte texte oferind elemente atât pentru una, cât și pentru cealaltă.²¹⁷ Elementul de legătură, fragil – căci viu – dintre speranța și credința mesianică este forța mesianică slabă. În ea, orientarea spre trecut sparge nu doar continuum-ul conceptual al istoriei, ci eliberează viitorul, fără a putea, însă, să să-l asigure sau să și-l aproprie.

Posibilitatea concretă a producerii evenimentului mesianic este aici o preocupare la fel de mare ca și recognoscibilitatea sa. Ele cad laolaltă în problema experienței și, în mod tipic, în cea a falsei „profeții”.

Credința lui Benjamin e disperată: Ea vede împlinirile false ale promisiunilor venirii, și capătă forma teoretică a elementelor istoriei dialectice a violenței-autoritate (*Gewalt*). Speranța lui Benjamin stă într-un dublu al violenței-autoritate: cooperarea (*Zusammenspiel*) naturii secunde și a omului capabilă să ducă la transformarea lumii, speranță pe care o formulează de pildă în cea de-a doua versiune, considerată de el definitivă, a eseului despre opera de artă (GS VII.1:351 sqq). Nu ne surprinde, în lumina celor arătate, că pasaje care exprimă această speranță, concentrate în discuția privind rolul celei de-a doua tehnici, dispar din versiunea a treia, cea publicată.²¹⁸

Un lung adio: despărțirea de literatură și artă a „celui mai mare critic literar al Germaniei”.

Unul din obiectivele declarate ale lui Benjamin este acela de a ajunge să fie recunoscut ca cel mai mare critic literar al Germaniei.²¹⁹ Adevărul din spatele acestei butade devine vizibil dacă observăm despărțirea lui Benjamin de literatura și arta tradițională care se produce treptat în această perioadă. Avem aici, ca probe, eseurile dedicate suprealismului, poeziei lui Kaestner, lui Nikolai Leskov, lui Kafka, operei de artă, și multe altele. Cel mai mare critic al Germaniei constată că arta contemporană lui îi oferă prea puține motive de satisfacție; narațiunea nu mai aduce foarte mult; experiența estetică devine obsoletă. Și asta n-are, de fapt, nimic de-a face cu calitățile estetice intrinseci ale materialului. Ceea ce se schimbă este modul în care Benjamin înțelege sarcina literaturii și

²¹⁷ Howard Caygill formulează o opinie asemănătoare în “Non-Messianic Political Theology in Benjamin’s ‘On the Concept of History,’” in *Walter Benjamin and History*, ed. Andrew Benjamin (London and New York: Continuum, 2005), 215–26, <http://www.continuumbooks.com/books/detail.aspx?BookId=123698&SearchType=Basic>.

²¹⁸ În această secțiune vom lăsa la o parte această chestiune, urmând să o tratăm în detaliu în capitolul dedicat experienței, și ne vom concentra asupra refacerii dialecticii violenței în raporturile om-natură.

²¹⁹ Afirmția, care apare în corespondență pentru prima dată în 1930, într-o scrisoare nu lipsită de importanță adresată lui Scholem (Scrisoarea # 671 din 20.01.1930, GB III:502), trebuie că a fost repetată de destule ori și trebuie să fi fost suficient de serioasă pentru a fi preluată de Hannah Arendt în portretul pe care i-l face acestuia., deși Benjamin și Arendt se cunosc mai îndeaproape abia zece ani mai târziu.

a artei. Totul din acest domeniu trebuie să intre în slujba unei noi practici, cea a politicului (Opera de artă, p. 107, 113).

„[P]entru prima dată în istoria universală, opera de artă se emancipează de existența parazitară pe care i-o impunea rolul ei în ritual. [...] *Dar în clipa în care criteriul autenticității nu se mai aplică producției artistice, se produc răsturnări și la nivelul funcției sociale a artei. În loc să se întemeieze pe ritual, ea se întemeiază, de acum înainte, pe o altă practică – politica.*” (Opera de artă, 113.)

Odată ce arta se eliberează din relațiile de dominație mitică, ieșind, așadar, din sfera cultului, ea trebuie să acționeze tocmai împotriva acestui tip de aservire. Autonomia esteticului, cucerită cu atâta greutate, nu are nicio valoare de uz, după cum rezultă, fără echivoc, din argumentația împotriva doctrinei „artei pentru artă” din „Opera de artă în epoca reproductibilității sale tehnice” (I:113). Prin declarația sa programatică, așadar, Benjamin nu își propune în niciun fel să devină mare preot într-un nou cult, cel al artei pentru artă, al artei autonome, ieșită prin schismă din raporturile cultice. Ci el își înțelege rolul mai degrabă ca fiind acela de a urmări modul în care, în noul context, cel deschis în secolul al XX-lea de răspândirea tehnicilor reproducerii, arta răspunde exigenței de a duce la configurarea unei noi experiențe, cu potențial salvator. Așa, de pildă, în eseu despre suprarealismul francez, în care regăsește unul din puținele fenomene artistice care au ajuns la maturitatea sarcinii lor de a aduce cu sine „iluminări profane” (GS II.1: 295-310 *passim.*). Tot de aici vine și atitudinea pozitivă față de teatrul epic brechtian. Și tot de aici și interesul pentru „noile arte” – care nu sunt, așa cum vom vedea în capitolul următor, în fapt, arte, ci tocmai vehicule, mijloace, „poligon” pentru mobilizarea unei noi experiențe cu rol în adventul revoluției (KwE, *passim.*). Interesul său pentru fotografie și cinema, ba chiar și pentru benzile desenate, precum și pentru ultimele elemente „progresiste” din artele tradiționale au în vedere o experiență care s-a despărțit de frumos ca de un vis. Pasiunea lui Benjamin, așadar, pe care o exprimă acest „obiectiv profesional”, este de natură mesianică. Iar misiunea criticii sale, aceea de a separa grâul de neghină, de a judeca sfera literaturii și a artei în termenii opoziției sau conivenței față de religia zilei, capitalismul.²²⁰

Dificultatea majoră pe care o întâmpină orice încercare de a reconstitui cel de-al treilea

²²⁰ Stéphane Mosès observă aceeași *Kehre*, pe care o explicitează ca mutație de perspectivă a istoricului Benjamin, de la o viziune estetică la una politică, în *L'ange de L'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, vol. 481 (Paris: Editions Gallimard, 2006), 203 ș.a. Am arătat însă că viziunea benjaminiană nu este una estetică, ci mesianică chiar și atunci când ele capătă forma investigației estetice, și aceste argumente sunt reluate și întărite și în aceste pagini.

sistem al mesianismului benjaminian este tocmai această atotprezență a problematicei experienței, care devine cu adevărat preocuparea majoră a lui Benjamin. Ea singură e un indicator suficient pentru modificarea sistemului teoretic benjaminian: abandonarea anarhismului motivat mesianic și organizarea unei rezistențe care nu doar să fie în imanență, ci și în prezent, și care să nu fie doar teoretică, ci, cu riscul de a se expune acuzei de naivitate, politică – modificare care solicită o muncă dură de reconsiderare și refasonare a epistemologiei sale.

Într-un fel, afirmația lui Kafka despre generația sa iudeo-germană, cum că ei ar fi, cu picioarele dinapoi, în legea părinților, și cu cele dinainte în vid, se potrivește și pentru Benjamin. Doar că, pentru acesta, picioarele dinapoi stau în liniștea asurzitoare a secolului al XIX-lea, cel al domniei rațiunii, progresului și al artelor. Ce va denunța Benjamin, în *Pasaje*, este minciuna secolului al XIX-lea, „iadul secolului al XIX-lea”, în care vede, dimpotrivă, ca element central, fetișismul mărfii. Arta, așa cum este ea, nu face acolo decât parte din mișcarea dialectică. Dar relația cu secolul al XIX-lea este fundamentalmente echivocă: stă mărturie melancolica lucrare (nu literară, ci mai degrabă dialectică) a lui Benjamin, *Copilărie berlineză la 1900*.

De fapt, experimentele literare ale lui Benjamin se înmulțesc în această perioadă, ceea ce reprezintă cel de-al doilea semn al despărțirii de literatură. Avem aici primele încercări cu privire la pasaje, textele dedicate orașelor, protocoalele și rapoartele experimentelor cu hașiș – toate debutând în 1926-27), ba chiar un proiect nereușit pentru un roman polițist (planificat împreună cu Brecht²²¹). Poate fi invocat, în susținerea aceluiași argument, și încercarea, rămasă fără succes, de a „schimba tabăra” și a lucra la propriul său proiect jurnalistic, planificata revistă „Krisis und Kritik” (GS VI: 619 sqq, 825 sqq).

Despărțirea de artă și literatură, de care relevă atâtea din lucrările de maturitate ale lui Benjamin, despărțirea de un mod de organizare a experienței, trebuie așadar considerată ca ținând de o disperată nevoie de speranță mesianică, Benjamin căutând nu atât să promoveze literatura sau arta „de stânga”, cât să identifice „valoarea de uz” politic a operelor artistice și a artei ca atare. Nu că, așadar, nu ar mai fi preocupat de literatură, n-ar mai urmări-o, sau ar fi adoptat gesturile avangardei contemporane lui, declarându-și dezinteresul sau disprețul față de aceasta. Doar că, acum, criticul literar și de artă Benjamin își supune obiectele unor teste mai dure și mai bine ținute.

²²¹ Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht*, p. passim.

Prefigurări și gesturi: „*Kafka*” (1934)

Benjamin a fost mereu interesat de opera lui Kafka. La fel ca și apropiații săi, cu care împărtășea pasiunea și uimirea față de lucrările acestui fenomen al epocii lor. Însă cea mai mare parte a operelor sale apar, așa cum se știe, abia după dispariția prematură a autorului, grație deciziilor luate de Max Brod. Înțelegerea deplină a fenomenului Kafka de către inteligența iudeo-germană din perioada interbelică trebuie, așadar, să aștepte până către sfârșitul anilor douăzeci.

Primele sale încercări datează din 1927, când îi trimite lui Scholem o „Idee pentru un *mysterium*”, ocazionată de citirea *Procesului* lui Kafka. Iat-o:

„A înfățișa istoria ca pe un proces în care Omul, în același timp avocat al Naturii mute, face plângere împotriva Creației și a absenței promisului Mesia. Curtea decide însă să audieze martori ai viitorului. Apar Poetul, care simte, Artistul [plastic], care vede, Muzicianul, care aude, și Filosoful, care știe. Însă mărturiile lor în ceea ce privește Venirea nu corespund unele altora. Curtea nu îndrăznește să-și admită irezoluția. De aceea, șirul plângerilor nu contenește, și nici cel al martorilor. Apar tortura și martiriul. Băncile juraților sunt ocupate de cei vii, iar ei îl ascultă pe Omul-acuzator și pe martori cu aceeași neîncredere. Locurile juraților sunt moștenite de fii lor. Dacă, în sfârșit, se trezește în ei o spaimă, pot fi înlăturați din băncile lor. În final, toți jurații fug, numai acuzatorul și martorii rămân.” (GS II.3: 1153 sq.)

În pofida impresiei editorilor operelor complete (GS II.3: 1554) aceste rânduri nu sunt atât de departe de mesianismul din tinerețe al lui Benjamin. Dar par oarecum să se alimenteze și din analizele dedicate barocului încheiate nu cu foarte mult timp în urmă – în special uzul termenului „*mysterium*” pentru această fantezie mesianică. Un element interesant este modul în care „apar tortura și martiriul”. Dacă martiriul este proba credinței mesianice, tortura este probarea acesteia, ambele menite a îndepărta lipsa de credință (sau neîncrederea). Jurații se zbat între nevoia de credință și lipsa de speranță. Prezentul luat în întregul său nu poate depune mărturie pentru viitor, iar probele sale pentru adventul mesianic sunt fie obținute artificial (prin apel la violență), fie inaccesibile prin mijloacele „artificiale” ale rezoluției raționale. Iar artificialitatea acestui întreg al lumii este în același timp atestarea nevoii adventului mesianic, clamată de om dar și, mai ales, de „natura mută”. Categoria improbabilului, a incertului, organizează întregul *mysterium*, așa cum îi organizează logica, cea a violenței mundane. Scena finală opune spaima speranței și îl lasă pe cel încă necopleșit de ea într-o lume pustiită, populată doar de mărturiile contradictorii ale Venirii.

Mai multe lucruri pot fi spuse despre eseu publicat în 1934, prezentat sub titlul anodin de contribuție ocazională de scurgerea unui deceniu de la moartea lui Kafka. Se cere observat mai întâi că acest eseu mobilizează foarte multe reacții. Kafka este, fără îndoială, autorul despre care Benjamin poate să discute cu oricare din apropiații săi – așa cum nu o poate face în legătură cu niciun altul. Constelația relațiilor de prietenie intelectuală și personală a lui Benjamin, atât de importantă pentru el, îi solicită din ce în ce mai adesea menajarea susceptibilităților, idiosincraziilor și opiniilor tranșante ale membrilor ei. Kafka însă e o zonă frecventabilă pentru toți. Brecht îi concede lui Kafka importanța, lucru pe care Benjamin îl află cu bucurie sau cu ușurare; Werner Kraft, cunoștința sa din tinerețe cu care reia pentru o vreme legătura în Paris, e, de asemenea, interesat de Kafka, despre care avea opinii, din punctul de vedere al autorului nostru, pasabile. Scholem, așa cum am văzut, și Adorno (fără a fi în acest context vocea Institutului) înțeleg prea bine importanța trecerii cometei Kafka prin secolul al XX-lea. Așa se face că reacțiile pe care le stârnește eseuul lui Benjamin îngăduie, cum arareori se întâmplă, să vedem cum se structurează pozițiile intervenienților, nu doar față de Kafka, ci și față de Kafka a lui Benjamin ca atare. Cum vom vedea, reacțiile sunt orice numai nu indifferente.

Textul în sine e, ca de obicei la Benjamin, o bijuterie de stil și elocință. Motivele pe care le consideră, privite din perspectiva zilei de azi, demne de luat în seamă pentru înțelegerea lui Kafka. Însă teritoriul era unul în dispută, iar ceea ce contează mai mult în 1934 este atitudinea lui Benjamin, modul în care se instalează în acest teritoriu. Speculațiile ori interpretările în marginea ontologiei narative a lui Kafka sunt la fel de importante ca o ontologie ca atare, iar interpretările nu lipsesc, conturând un peisaj asupra căruia nu putem insista aici²²². Ne propunem să reluăm doar acele elemente care pot fi luate în considerare în cadrele sistemelor teoretice ale mesianismului benjaminian.

Am afirmat deja că acesta se relaționează, fără a relua, concepția mesianică de tinerețe a lui Benjamin, împotriva afirmației ușor riscate a editorilor, și în siajul altor interpretări și opinii mai recente.²²³ Cu toate acestea, redarea lumii lui Kafka prefigurează o modificare de perspectivă importantă față de primul Benjamin.

²²² Vezi Daniel Weidner, „Nichts der Offenbarung, „inverse” und „Unanständige Theologie”. Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben”, în M. Engel, R. Robertson (ed.), *Kafka und die Religion der Moderne / Kafka: Religion and Modernity*, Oxford Kafka Studies 3, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014, [29.08.2014](#).

²²³ David Kaufmann, „Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology,” *New German Critique*, no. 83 (2001): 151, doi:10.2307/827792; Eric Jacobson pare să prefere la rindul său o lectură mai apropiată de premisele scholemiene, confirmând astfel aceeași ipoteză, cf. „Question: Benjamin and Scholem on Kafka,” January 9, 2014.

Mai mult decât orice, din nou problema mitului este cea fundamentală. Reapar vechile concepte de vină, speranță, judecată, destin, om interior, cerute de altminteri de vocabularul narativ kafkian. Dar organizarea lor în epică îi îngăduie lui Benjamin să le vadă ca parte a unei dialectici pentru care aceste basme au fost scrise (GS II.2:415). Sensul lor e scurtcircuitarea ordinii mitice.²²⁴

Benjamin vede apărând în opera lui Kafka o nouă oportunitate pentru antinomianismul său mesianic. Așa cum am văzut, Venirea distruge mitul, deci legea. Pentru a rămâne în ordinea acestei afirmații, ordinea mitică nu poate fi distrusă printr-o judecată pronunțată din perspectiva unei alte legi – căci aceasta n-ar face decât să aducă după sine o nouă ordine mitică. Înseamnă, atunci, că salvarea trebuie să fie într-o legătură oarecare cu o lume pre-mitică, față de care „lumea mitului e nemărginit mai tânără”. O lume atât de veche, încât Benjamin o numește uneori lume arhaică (*Urwelt*), „lume haeterică”, și, adesea, cu un termen fără echivalent în românește: *Vorwelt* (GS II.2: 427)²²⁵. Această pre-lume violentă, „fără ordine și ierarhii” (GS II.2: 415), pe care ordinea mitului ar fi trebuit să o distrugă, e uitată. Dar uitarea ei nu o face mai puțin efecace în opera lui Kafka - dimpotrivă. Mai mult decât atât, nicio uitare nu este individuală, ci se amestecă cu uitarea acestei lumi haeterice (GS II.2: 428). Dacă lumea legii, lumea mitului, e astfel străpunsă de cea haeterică, aceasta se întâmplă fiindcă lumea mitului a pierdut doctrina (*Lehre, Haggada*). Există, ce-i drept, „legi, dar acestea sunt secrete, (scil.: ordinea mitică, așa cum e ea astăzi, le face inaccesibile), și, sprijinindu-se pe aceasta, pre-lumea își exercită și mai nelimitat forța”. Efectul e similar cu cel al încălcării unei legi „nescrise”, care devine destin aducând cu sine rușinea, și expunând la o judecată care e „lipsită de speranță chiar și atunci când rămâne speranța la o achitare” (GS II.2: 411). Deținătorii puterii din operele lui Kafka reînvie aceste relații arhaice, punând în același timp în mișcare o lume „grea”, în care haetericul e contemporan tocmai pentru că a fost uitat. Tocmai de aceea, spune Benjamin preluând formularea lui Haas, uitarea este personaj principal al *Procesului*.

Benjamin nu ne spune nimic despre cum e cu puțință să avem așa de puțină distincție între *positum* și negația sa (lumea arhaică și cea a mitului), dar nu aici este, oricum, miza. Căci, pentru Kafka, și, avem a înțelege, pentru Benjamin, ceea ce contează este recunoașterea simultană a mărcilor lumii haeterice ca semne ale speranței în lumea zilelor noastre. Căci

²²⁴ David Kaufmann, „Beyond Use, within Reason”, p. 155 sqq.

²²⁵ Termenul pare a fi preluat de la Rosenzweig, care îl folosește în *Stern der Erlösung*, electronica: Frankfurt am Main: Univ.-Bibliothek, 2009, Kaufmann, 1921, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:30-181590002003>.

lumea aceasta, a taților și a slujbașilor, nu a adus oricum niciun progres. Premisa (mesianică) a lui Kafka, susține Benjamin, este că „progresul nu a avut loc încă” (GS II.2: 428). Preocuparea lui Kafka față de această lume are în vedere „organizarea vieții și a muncii în comunitatea umană”. Specificul ei este înlocuirea *fatum*-ului nu de către politică – așa cum afirma Napoleon – ci de organizare (GS II.2: 420)²²⁶. Această lume organizată, această organizare a disperării, pentru a parafraza formularea din „Capitalismul ca religie”, este pusă în mișcare de forțe arhaice care nu apar ca atare, ci își anunță prezența în forma vinovăției și își aruncă umbra asupra viitorului în forma judecății (GS II.2: 427) – două din motivele kafkiene esențiale. Iar această organizare e cea care o aduce în starea aceasta disperată, în care putem în adevăr să luăm în vedere sarcina identificării acelor elemente disperate cărora le este încă dată speranța și a căilor în care ea poate încă să lucreze.²²⁷

Figurile speranței sunt, la Kafka, ființe care nu aparțin nicăieri, neterminate, ne-făcute (GS II.2: 414-15). Iar aceasta se petrece pentru că ele scapă organizării. Dacă am spune, reluând argumentele lui din „Critica violenței”: organizarea violenței-autoritate n-am greși; căci ceea ce vede Benjamin ca decisiv, este că „ajutoarele” se află în afara cercului magic al familiei (*Bann der Familie*) și, concomitent, faptul că ele sunt în mod propriu „desfigurate”. Viața desfigurată, fără caracteristici, fără caracter, nu are destin, deci nu-i revine nicio vină. La Rosenzweig, de unde Benjamin preia explicit motivul, este caracterizat astfel omul interior (i.e. sufletul) în puritatea elementară a sentimentului (GS II.2: 418). De aceea, în ordinea salvării, aceste creaturi se bucură de o libertate stranie, căci inutilizabilă: libertatea de a spera. „Omulețul cocoșat este ocupantul vieții desfigurate [...] va dispărea când va veni Mesia.” (GS II.2: 432).

Pentru ceilalți, însă, pentru cei lipsiți de speranță, ridicarea poverii rămâne dincolo de puterile lor, pe care nu o pot conjura decât prin gesturi. Gesturile personajelor kafkiene, atât de impresionante, apar la Benjamin prinse într-o logică mesianică. Ele vizează recuperarea a mai mult decât a sensului și a valorii pierdute în modernitate prin procesele demitizării care ar fi dus la apariția acestei constelații între arhaic și modern, cum afirmă, de dragul simplificării, Kaufmann²²⁸. Pentru cei lipsiți de speranță, pentru cei care nu pot să se roage, există două căi: fie una din formele profane ale rugăciunii, fie o formă de asceză

²²⁶ Afirmția lui Napoleon e comentată în contextul temei teologiei politice de Hans Blumenberg, în „Politische Theologie III”, text cuprins în ediția Corespondenței Blumenberg – Schmitt; reluarea acestui comentariu ne-ar duce prea departe, dar merită semnalată.

²²⁷ Benjamin va urmări motivul în convoluta I a PW, în care organizarea și urma sunt puse în corelație (GS V.1: 281-300).

²²⁸ „Beyond Use, within Reason”, p. 156 sq.

– ambele sortite eșecului. Povestirile lui Kafka ne ajută să le identificăm. Pe de-o parte, spune Benjamin, atributele deținătorilor puterii din această lume sunt, în mod paradoxal, o sursă de speranță: de pildă mizeria, corupția absolută a acestor „paraziți gigantici din perspectiva rațiunii și a umanității” (GS II.2: 410). Corupția dreptului, așadar, este în același timp sursa disperării și, pragmatic, singura speranță. Iar „[c]eea ce e corupția pentru drept este spaima pentru gândire.” (GS II.2: 431). Înțelegem, atunci, de ce spaima devine atribut al speranței. Această observație din eseu aruncă o lumină nouă asupra motivului spaimei din *mysterium*-ul discutat anterior. Corupția și spaima sunt rezervoare pragmatice ale speranței. Dar ele nu pot să facă nimic mai mult decât să o păstreze. Cealaltă formă a rugăciunii profane este atenția care le cuprinde pe toate: „rugăciunea naturală a sufletului” (GS II.2: 432).

Tot așa cum am văzut în rugăciunea profană un raport pragmatic non-intențional cu ceva intangibil, trebuie să înțelegem la Benjamin și asceza tot ca pe un astfel de raport. Este ceea ce sugerează Benjamin când vorbește despre ținuta fenomenologică a gesturilor kafkiene așa cum transpar ele în teatrul lumii (vezi referințele la teatrul din Oklahoma), și la gestul de „a bate cu ciocanul ca și cum ar fi un a bate cu ciocanul și în același timp n-ar fi nimic” (GS II.2: 435). Ne este cunoscut fragmentul kafkian în care ruperea hamurilor face călătoria ceea ce trebuie să fie. De data aceasta, însă, acest raport non-intențional nu are caracter pragmatic sau, mai precis: îl ignoră. „Studium-ul este poarta dreptății, încoronarea ascezei.” (GS II.2: 437). „Studentii trebuie să stea treji la fel cum artistul foamei trebuie să postească iar paznicul porții să tacă: aceasta este virtutea lor.” (GS II.2: 434).

Dar figura eminentă a studiului este Bucifal, cel care studiază legea renunțând radical la practicarea ei. Aici devine vizibil o ipoteză interpretativă de profunzime, care ne va preocupa ulterior. Dispariția legii (*Lehre, Halacha*) nu înseamnă și dispariția interpretării (*Haggadah, Dichtung*, epic). Reușita ascetului, pe care orizontul activității sale nu o presupune, este „îndreptarea” legii, nu practicarea dreptății. Critica mitului nu înseamnă judecată dreaptă, ci o „întoarcere”, „transformarea existenței în scriitură.” (GS II.2: 437) În absența dreptății, noul avocat trebuie să facă imposibilul pe care Benjamin i-l dă ca sarcină lui Kafka: a face din epic doctrină. Lăsăm la o parte faptul că Benjamin citește greșit – intenționat sau nu - afirmația lui Kafka, și că el voia să edifice o Kaballah, nu o Halachah,

cum observă Kaufmann.²²⁹ Nereușita e, în lumina celor arătate, dată dinainte. Benjamin ia aici în discuție chestiunea nereușitei cu care Kafka își justifică dorința testamentară a distrugerii lucrărilor sale, și pe care o găsește ca fiind conștiința care îi însoțește întreaga producție (GB IV: 460)²³⁰. Ceea ce îi reușește, însă, este transformarea epicului într-o amânare a ceea ce urmează: o formă sui-generis de asceză, care speculează structurarea mitică a realului păstrând în suspensie procesualitatea realului, o amânare a ceea ce vine.

Ce poziționare față de teologie? Benjamin, Scholem și Adorno despre Kafka
Rolul teologiei desparte opțiunile teoretice dacă nu și de atitudine ale celor trei. În dialogul lor ocazionat de Kafka apar la lumină trei puncte de vedere diferite, cu toate sustenabile.

Scholem îi răspunde primul lui Benjamin. Opinia sa ia forma unui lung poem pe care i-l trimite „Cu un exemplar al Procesului lui Kafka” (GS II.3:1161-62). Observația fundamentală a lui Scholem, care îi clarifică poziția, este că, în lumea lui Kafka, revelația nu s-ar pierde pur și simplu, [...] ci ar fi devenit *ilizibilă*. „Redusă la nimicul ei”, ea ar fi devenit irealizabilă (unvollziehbar), tocmai fiindcă ar fi separată de tradiția ei de interpretare.”²³¹ Nimicul revelației din modernitate indică o stare, în cuvintele lui Scholem:

„în care ea [revelația] apare ca vidă de sens, în care ea încă nu asertează nimic, în care *e valabilă*, dar nu *înseamnă*. În care dispare bogăția sensului și ceea ce apare se reduce ca la un punct zero al conținutului său (și revelația este ceva care apare), acolo apare nimicul ei. Se înțelege că în sensul religiei acesta este un caz limită despre care rămâne extrem de problematic dacă este într-adevăr realizabil.”²³²

Nu este aici locul de a urmări modul în care aceste observații conduc spre lămurirea mesianismului scholemian. Ceea ce este bun comun între cei doi este o preocupare profundă față de „nimicul revelației”. O revelație care, fără tradiția care să îi mijlocească concretizarea, este distrugătoare (Scholem). Nimicul revelației este, așadar, formula mesianică care face teologia ceea ce este.

Pentru Benjamin, însă, punctul de vedere nu este cel al teologiei, adică al transiterii revelației – deci al credinței, ci cel al speranței:

²²⁹ *Ibidem*, p. 157 nota.

²³⁰ În ce măsură acest motiv al conștiinței eșecului propriei întreprinderi îl însoțește pe Benjamin se străvede în atitudinea sa din această perioadă.

²³¹ Daniel Weidner, „Nichts der Offenbarung, ‘inverse’ und ‘Unanständige Theologie’”. *Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben*, p. 169.

²³² Scholem către Benjamin, citat de Weidner, “‘Nichts der Offenbarung, ‘inverse’ und ‘Unanständige Theologie’”. *Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben*.”

„Tu pleci de la „nimicul revelației” de la perspectiva soteriologică a derulării stabilite a procesului. Eu plec de la minuscula speranță absurdă, și de la creaturile pentru care, pe de o parte, există această speranță și în care, pe de altă parte, se oglindește acest absurd.”²³³

După solicitări repetate (cărora Benjamin, din câte se pare, nu le poate da curs și datorită faptului că manuscrisul său fusese trimis lui Scholem) Adorno primește către sfârșitul anului 1934 textul eseului benjaminian. Scrisoarea sa din 17.12. (A/BB: 89-96) are darul să-l impresioneze nu doar pe Benjamin, ci și pe Scholem (care o primește, însoțită de nenumărate apeluri la discreție, ulterior (GS II.3: 1183)).

Înțelegerea și deschiderea față de elementul teologic ale lui Adorno, surprinzătoare pentru „un marxist”, de care vorbește în memoriile sale Scholem, au o miză de amploare. În această scrisoare avem anunțată „teologia inversă”, ambiția sa teoretică, la care îl asociază fără rezerve pe Benjamin.

„Nu luați ca o lipsă de modestie dacă încep prin a spune că nu am fost niciodată până acum atât de conștient de acordul nostru în [chestiunile] filosofice centrale. [...] Acesta privește însă în același timp și într-un sens foarte principal poziția față de „teologie”. Întâlnind o asemenea poziție înaintea intrării în Pasajele Dvs. mi se pare de două ori important, că imaginea teologiei, în care văd cu ușurință dispărând gândurile noastre, nu este alta decât cea oferită de gândurile Dvs. – ar putea să fie numită „teologie inversă”. (A/BB: 90).

Ideea unei teologii inverse își propune, oarecum, să salveze, fără a prelua, conținuturile teologice. Apoi, ea presupune nu o raportare la Dumnezeu din perspectivă umană, ci, invers, „o descriere a lumii pământești în lumina celei divine”, păstrând în imanență o distincție categorială între viața de aici și cea de apoi și salvagardând speranța în disperare și solidaritatea cu creatura în suferință.²³⁴ Adorno amintește aici de mai vechea sa încercare de interpretare a lui Kafka, în care vedea „o fotografie a vieții pământești din perspectiva celei mântuite, din care nu apare nimic decât un colț al colii negre, în vreme ce optica deplasată îngrozitoare a imaginii nu este alta decât cea a unui aparat de fotografiat așezat strâmb.” (A/BB: 90). Acest motiv e o constantă a gândirii adorniene, iar importanța sa ne va mai preocupa în cursul acestei lucrări. Poate că intuiția lui Adorno în privința împărtășirii cu Benjamin a unei intuiții comune nu e foarte departe de adevăr. Benjamin însuși declară că, pentru el, „Gândirea mea se raportează la teologie ca sugativă față de cerneală. O absoarbe

²³³ Citat de *ibidem*, p. 175.

²³⁴ Preluăm aici expunerea revelatoare din *Ibid.*, 166 sq.

complet. Dar, privind foaia de sugativă, n-ar mai rămâne nimic din ceea ce a fost scris.” (GS V.1: 588 N 7, a, 7).

Acordul cu Benjamin vizează, pe de o parte, critica adusă teologiei dialectice a lui Shoeps ²³⁵, și mai important, afirmației lui Benjamin că interpretarea teologică (supranaturală) la fel ca și cea naturală (psihanalitică) ale operei lui Kafka sunt ambele sortite să dea greș. Înseamnă, atunci, că trebuie procedat printr-o inversare care să pună lucrurile în ordine.

Mai rămâne de observat că Adorno vede în interpretarea benjaminiană a lui Kafka o prefigurare și confirmare a premiselor teoretice pe care le intuiește în ceea ce avea la cunoștință din Pasaje (o lectură precedentă a unor fragmente, organizate de Benjamin ca „feerie dialectică”²³⁶). De aceea, observațiile sale critice merg în direcția Pasajelor. De fapt, însă, eseu despre Kafka nu este, așa cum pretinde a înțelege Adorno, „înainte” de ceea ce urma să realizeze pe deplin cartea pasajelor, adică o *Durchdialektisierung* a elementelor fundamentale, ci, așa cum va trebui să constate cu destulă neplăcere mai târziu, tocmai modul în care Benjamin înțelege proiectul arcadelor și sarcina gândirii sale. În realitate, și e puțin probabil ca Adorno să n-o fi bănuît, eseu despre Kafka e cât se poate de în linia celorlalte lucrări importante din perioada 1927-35, precum și a eseului despre opera de artă, care suferă numeroase critici din partea sa. Încheierile cerute și așteptate de Institutul „comanditar” se regăsesc în Teze (și, de asemenea, în convoluta N din Proiectul Pasajelor, și mult mai puțin în cel de-al doilea expozeu, din 1939).

În „Teze”, teologia apare ca un pitic cocoșat (purtător al speranței, cf. interpretării la Kafka), și expert în răspunsuri (mutări câștigătoare). Dar nu răspunsurile sunt ceea ce ar trebui să ne preocupe, ci întrebările.

Raportul dintre întrebări și răspunsuri în chestiunile esențiale merită o privire mai atentă. Ceea ce face Kafka, afirmă Weidner cu Benjamin, e să vorbească despre o lume în care întrebările privind salvarea n-ar mai avea niciun loc, fiindcă „răspunsurile ei [ale teologiei], departe de a spune ceva despre ea, le îndepărtează”. Îndepărtarea (*Weghebung*) e interpretată de Weidner ca fiind o trimitere la *Aufhebung* și anunță destructurarea logicii convenționale întrebare-răspuns.²³⁷ Benjamin e foarte insistent în a arăta că, dacă oricum Kafka nu oferă răspunsuri întrebărilor privind judecata de apoi, nu ar trebui să le includem

²³⁵ GS II.2. 409-438 passim Cf. și Ibid., 167 nota.

²³⁶ W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen*.

²³⁷ Daniel Weidner, „Nichts der Offenbarung, “inverse” und “Unanständige Theologie”. Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben”, p. 173.

în vreo speculație. Dar motivul pentru care Kafka nu răspunde acestor întrebări trimite la ceva mult mai profund decât o simplă reținere.

În materialele pentru eseu despre Kafka, Benjamin notează că, pentru acesta, teologia ar fi „indecentă”. O versiune a Automaton-ului combinând toate aceste elemente face mai puțin ambiguă părerea lui Benjamin despre materialismul istoric. Materialismul istoric este refugiul „teologiei puse pe fugă”, conferindu-i acestuia ceea ce nimic altceva nu i-ar fi putut da: speranță. Teologia poate acum să dea răspunsurile, căci „îndepărtarea” întrebărilor este tocmai ceea ce se așteaptă. De aceea, dacă materialismul istoric poate să câștige împotriva tuturor adversarilor, nu poate, totuși, să facă mai mult decât atât, căci nu știe (sau nu poate) să descifreze speranța.

Forța mesianică slabă.

Elementul cheie al mesianismului benjaminian din ultima perioadă e „forța mesianică slabă”. Deși apare doar în ultimul său text, din 1940, emergența sa era, ca să spunem așa, anunțată. În secțiunile anterioare am arătat, slujindu-ne de ghidajul oferit de chestiunea teologică în operele lui Kafka, că Benjamin era preocupat de o recontextualizare a mesianismului care să facă și înfrângerea, eșecul, semnificative. Pierderea legii și imposibilitatea de a scrie pur și simplu o altă fac imposibilă „îndreptarea” lumii. Dar există, poate, o salvare și în nedreptatea acestei lumi. Ea are o configurație mesianică, încă, prin aceea că încearcă să se mențină în orizontul deschis al adventului mesianic, și să-l mențină pe acesta deschis, fără a-l atinge sau a-l imita.

Calea cea mai directă de a reconstitui sistemul teoretic de factură mesianică care se organizează în jurul forței mesianice slabe este de o compara cu forța mesianică „tare”. Așa cum știm deja, aceasta din urmă este revendicată de viitor. Forța mesianică slabă, de trecut (I:195). Dacă forța mesianică tare promite distrugerea forțelor mitice și eliberarea viitorului de acestea, forța mesianică slabă este o manieră de salvare a trecutului de acestea. Dar sarcina materialismului istoric (pus, în Teze, ca agent al forței mesianice slabe) nu e, ca în cazul celălalt, o *restitutio* deplină, ci o *restitutio* în termeni mai modești. Misiunea de neignorare a materialismului istoric este nu îndreptarea trecutului, îndreptarea injustiției, ci producerea de iluminări profane ale conștiinței colective în care sunt salvate de la uitare nedreptățile. Pentru a tăia orice legătură cu ordinea mitică, această salvare nu poate avea o formă narativă, organizată cauzal, continuă, ci trebuie să fie discontinuă, dialectică: adică aducere la prezență a trecutului. La o primă vedere, aceasta pare să fie ceva de felul

producerii unei experiențe auratice. Nu tocmai însă: nu prezență a unei absențe, ci indicarea absenței a ceva ce trebuie să fie prezent, urmă.

Așadar, forța mesianică slabă se manifestă ca tip de experiență distinctă. Dacă universul mitic organizează auratic experiența, ca prezență a ceva absent, forța mesianică trebuie să aducă cu sine negarea ei, ca absență a unei prezențe, ca îndepărtare a ceva prezent. Termenul folosit de Benjamin pentru a descrie acest tip de experiență este cel de urmă (*Spur*).²³⁸

Urma. Comemorarea.

Definiția urmei se găsește într-un pasaj rătăcit din Pasaje (în convoluta M în loc de cea dedicată explicit, I):

Urma este apariția unei apropieri, oricât ar fi de departe ceea ce lasă în urmă-i. Aura este apariția unei depărtări, oricât ar fi de apropiat ar fi ceea ce evocă. În urmă prindem lucrul. În aură, se înstăpânește asupra noastră. PW, M 16 2, 4 (GS V.1:560).

Această definiție conține laolaltă speranța mesianică și elementul material al experienței. Ar fi, într-un anume fel, un mod de preservare a speranței, pe care îl putem pune în legătură cu păstrarea comemorativă (*Eingedenken*):

„Se știe că evreilor le era interzis să cerceteze viitorul. Tora și rugăciunea îl instruiesc, în schimb, să comemoreze. Pentru ei, viitorul își pierde astfel vraja, sub al cărei imperiu se află toți cei care se adresează ghicitorilor. Dar asta nu înseamnă că, pentru evrei, viitorul a devenit timp omogen, vid. Căci fiecare clipă de timp era poarta îngustă prin care venea, poate, Mesia.” (Teze, I: 202)

Păstrarea comemorativă nu este pur și simplu păstrare în memorie. Ea este legată și condiționată de caracterul material și viu al acestui tip de experiență. Ea trebuie să fie esențialmente materială, adică să fie legată de un element material în care stăruie un trecut și să fie un proces continuu, deci viu.

Experiența urmei este o experiență istorică. Dar ea nu are în vedere pur și simplu cunoașterea (nicio experiență nu are, la drept vorbind, acest caracter în mod nemijlocit), și cu atât mai puțin, „adevărul etern” (cf. și PW N 3, 2, N 3, 4 – GS V.1: 578) – ea este, ca formă de comemorare, o cale de a modificare a datului (anticipând: acțiune „politică”). Cu privire la un argument dintr-o scrisoare a lui Horkheimer, Benjamin notează, în convoluta

²³⁸ Vezi și *infra*, 201 sq.

N:

Istoria nu este doar o știință, ci nu mai puțin o formă de comemorare. Ceea ce știința a „stabilit”, comemorarea poate să modifice. Comemorarea poate să facă din neîncheiat [Unabgeschlossene] (fericire) încheiat [Abgeschlossene] și din încheiat (suferință), neîncheiat. Asta e teologie; dar în comemorare facem o experiență care ne interzice să concepem istoria ca fundamentalmente ateologică [și] ne îngăduie la fel de puțin să încercăm să o scriem în concepte nemijlocit teologice. (PW N 8,1, GS V.1: 589)

Experiența urmei este așadar o formă de actualizare a trecutului. De aceea ea este mai mult decât un raport semic între obiect și urma sa²³⁹. În termenii din Teze, această actualizare se cheamă „invocare”:

Firește că trecutul în toată deplinătatea sa nu aparține decât unei omeniri mântuite. Cu alte cuvinte, doar pentru ea, în orice moment, trecutul devine o referință care poate fi invocată. Fiecare moment pe care l-a trăit devine o *citation a l'ordre du jour* – și această zi este Ziua Judecății de Apoi. (I: 196 sq)

Experiența urmei este sesizarea imaginii trecutului care „trece rapid și fără zgomot” și „amenință să dispară cu fiecare clipă prezentă” (I: 196). Această recuperare este declanșată de o formă mesianică (tocmai cea slabă de care vorbim) de rezistență la ireparabil, în care Benjamin recunoaște primejdia radicală. Astfel,

„Materialismul istoric vrea să rețină acea imagine a trecutului care se impune subiectului istoric în momentul primejdiei. [...] Numai acel istoric care are convingerea că nici morții nu vor fi în siguranță în fața dușmanului, dacă el învinge, va avea darul să reaprindă scânteia speranței în trecut. Iar acest dușman nu încetează să fie învingător.” (I: 196 sq).

Punând laolaltă ideile din *mysterium* și cele din Teze, am putea spune că materialismul istoric (i.e. organizarea experienței urmei) este dat juraților care fug înspăimântați. Lor le rămâne, așadar, să depună mărturie unii altora despre un trecut care dispare, la fel cum artele și filosofia caută să o facă, fără succes, pentru viitor. Ei ar trebui, așadar, să salveze fenomenele istorice ale trecutului de catastrofa dublă de a fi ocazii pierdute (N 10,3) și de a fi prinse într-o tradiție care doar le „onorează ca moștenire”:

De ce anume sunt salvate fenomenele? Nu doar și nu și de discreditare și de disprețul în care au ajuns, ca de o catastrofă precum se prezintă adesea o

²³⁹ Contra opiniei lui Benjamin Renaud, „L'aura et la trace : de Walter Benjamin à Jacques Derrida”, <http://www.tache-aveugle.net/>, 15 iunie 2010, <http://www.tache-aveugle.net/spip.php?article285>.

anume manieră a tradiției, „ca onorare a lor ca moștenire”. – Există o tradiție care e catastrofă. (PW N 9,4, GS V.1: 591)

Actualizarea trecutului îl face real. Dacă, pentru dialectica hegeliană, ceea ce e real era rațional și ceea ce era rațional era real, pentru dialectica mesianică benjaminiană, ceea ce e actual e real și ceea ce e real e actual. Actualitatea este astfel radicalizată prin aducere la prezență a trecutului în forma imaginii dialectice.

Imaginea dialectică

Imaginea dialectică este o cale de a ieși din domeniul gândirii (N 100,2) istorice curente, realizând un „telescopaj al trecutului prin prezent” (N 7a,3), și conduce spre un adevărat concept al istoriei universale, care este mesianic. (N 18,3). „Ea este: acea formă a obiectului istoric care prezintă [...] o sinteză reală. Este fenomenul originar al istoriei” (N 9a,4, GS V.1: 592)

Cheia acestei cunoașteri istorice este legătura ei indisolubilă cu prezentul. „Prezentul polarizează trecutul în preistorie și postistorie.” (N 7a,8) Cu alte cuvinte, experiența istorică se articulează de fiecare dată în relația cu un prezent. Benjamin prezintă această relație prin comparația cu o balanță în echilibru:

„[U]nul din talere este încărcat cu trecut, celălalt cu cunoașterea prezentului. În vreme ce, pe primul, faptele nu pot fi adunate și clarificate suficient, pe celălalt nu pot sta decât vreo câteva greutate masive.” (PW N 6,5, GS V.1:585)

Această experiență se articulează dialectic ca raport tensionat și mereu diferit al preistoriei evenimentului istoric cu postistoria sa:

Preistoria și postistoria unui context factual istoric apar, datorită expunerii sale dialectice, în el însuși. Mai mult, orice context istoric expus dialectic se polarizează și devine un câmp de forțe în care se desfășoară confruntarea dintre preistoria și postistoria sa. Prin aceea că actualitatea acționează în ele. Și astfel faptele istorice se polarizează ca preistorie și postistorie mereu și mereu, niciodată în același fel. Și face asta în afara [actualității] sale, precum un segment care este împărțit după tăietura apol[i]nică, având tăietura în afara sa. (PW N 7a,1, GS V.1: 577-78)

Vedem aici expuse în elementele sale doctrina materialismului istoric benjaminian, adică tocmai cel de-al treilea sistem teoretic al mesianismului său. În termeni foarte succinți, fundamentele sale sunt exprimate de către gânditorul însuși astfel:

„1) Obiectul istoriei este cel a cărui cunoaștere este realizată ca salvare a sa [scil.: de organizarea mitică a trecutului] 2) Istoria se descompune în imagini, nu în istorisiri [scil: din nou, împotriva istorismului și a oricăror elemente epice, deci mitice] [...] 4) Expunerea materialistă a istoriei aduce cu sine critica imanentă a conceptului de progres. 5) Materialismul istoric își sprijină demersul pe experiență, înțelegerea omenească sănătoasă, prezența de spirit și dialectică.” (PW N 11,4).

Miza lui Benjamin va fi, în acești ani, aceea de a realiza epistemo-critica necesară pentru a putea conchide asupra eficacității unei conștiințe istorico-politice mesianice, deci a putea arăta organizări concrete ale experienței care îi corespunde. Reușita acestei întreprinderi este în cel mai înalt grad discutabilă (și, cum am mai spus-o, sortită, poate, eșecului). Dar, dincolo de reușită, încercarea în sine este remarcabilă cum sunt puține în istoria gândirii secolului al XX-lea.

Excurs: O polemică teologic-politică între absenți: Schmitt și Benjamin despre suveranitate și stare de excepție

„Schmitt / Einverständnis Haß Verdächtigung“
Benjamin, 21.04.1930 (GS II.3:1372)

Exegeza recentă a vorbit adesea cu siguranță despre o polemică Schmitt - Benjamin, care ar privi conceptele de suveran și stare de excepție, și ar acoperi spațiul teoriei estetice, al celei politice, și al filosofiei istoriei. Incipitul ei se datorează, cel mai probabil, lui Jacob Taubes, care intră în anii 60 ai secolului trecut, în mod misterios, în posesia unei scrisori adresate de Benjamin lui Carl Schmitt. De fapt poate nu chiar atât de misterios: e perfect posibil ca o copie a acestei scrisori să-i fi parvenit dinspre Carl Schmitt însuși. După propria mărturisire, Taubes ia pe loc legătura cu Adorno, pe care-l chestionează asupra documentului și apoi i-l trimite lui Tiedemann, pentru includerea în arhiva Walter Benjamin.²⁴⁰ Dezvăluirea e făcută public în 1987; scrisoarea va apărea în comentariile editorilor la primul volum din *Gesammelte Schriften*, în 1974 (GS I.3:887) și abia în 1997 în prima ediție a *Gesammelte Briefe*, mult lărgită față de cele două volume ale selecției anterioare, tipărită în 1966. Informația corespondenței dintre cei doi îi devine cunoscută lui Agamben, care o folosește ca osatură a lucrării sale din 2003, *Starea de excepție*, și o aduce în prima linie a disputelor filosofice, lucru înlesnit și de o creștere semnificativă a interesului comunității filosofice față de opera lui Schmitt (și de dezvoltarea deja prodigioasă a „studiilor benjaminieni”). Probabil că perechea Taubes – Agamben au contribuit decisiv la punerea în discuție a disputei Schmitt – Benjamin, pe care o aduc la un nivel intelectual ridicat.

Să începem de la vestita scrisoare „care nu există”²⁴¹.

Stimate Domnule Profesor,

Veți primi zilele acestea de la editor cartea mea, „Originea dramei baroce germane”. Cu aceste rânduri doresc nu doar să v-o anunț, ci să-mi exprim și bucuria de a v-o trimite, la sugestia Domnului Albert Salomon. Veți observa repede în ce măsură este datoare cartea expunerii Dvs. a doctrinei suveranității în secolul al XVII-lea. Îngăduiți-mi să adaug, în plus, că am

²⁴⁰ Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, ediție de Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich, Christoph Schulte, Fink, München, 1993, p. 132 sqq.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 133.

extras și din lucrările Dvs. mai recente, în special din „Dictatură”, o confirmare a manierei mele de cercetare în filosofia artei prin cea a Dvs. din teoria statului. Dacă lectura cărții mele vă lăsa să apară același sentiment, scopul trimiterii ei va fi fost împlinit.

Încredințându-vă de cea mai profundă prețuire,

Walter Benjamin (#700 din 9.12.1930, GB III: 558)

La o primă vedere, nu-i mai mult decât o simplă notă prin care Schmitt e anunțat că va primi din partea editorului lucrarea lui Benjamin, *Originea dramei baroce*. Benjamin este politicos aproape de protocolar, și pare animat de intenția de a-i stârni interesul pentru lucrare lui Schmitt, a cărui faimă în lumea academică era recunoscută. Putem opina că dacă Benjamin s-ar fi simțit într-o asemenea măsură îndatorat lui Schmitt, ar fi găsit cu cale să-i trimită lucrarea mai repede; ea apare, de altfel, cu aproape trei ani înainte.

Ceea ce atrage atenția, dincolo de aceste considerente, e recunoașterea explicită pe care o oferă Benjamin în text a înrudirii metodologice între lucrarea sa și cele invocate ale lui Schmitt (*Teologia politică și Dictatura*). În vreme ce, implicit, Benjamin e departe de a relua identic poziția schmittiană. În ce constă atunci, diferendul, și care e linia comună?

Agamben preferă să articuleze de o manieră dialogală disputa, organizând-o cronologic, și care îl aduce la acreditarea ipotezei că acest dialog esoteric determină clarificările de poziție succesive ale celor doi gânditori în privința excepției.²⁴² Agamben se străduie să o facă să devină o polemică în adevăratul sens al cuvântului, între cei doi autori ca atare, care ar fi fost ani la rând preocupați să-și transmită replici prin intermediul textelor lor. Avem motive să ne îndoim că cei doi gânditori au intrat efectiv într-o polemică. Referințele biografice nu sunt suficiente în acest sens. Ar fi mai rezonabil să acceptăm că e vorba de o confruntare purtată între absenți, rămânând în fond să se măsoare două perspective filosofice cu destule puncte de contact dar și cu diferențe decisive. Importanța confruntării, chiar în maniera aceasta slabă, prezumată, a lui Benjamin cu Schmitt rămâne extrem de importantă în sine, și este de reluat în încercarea de față, slujind drept cel mai bun ghidaj al traversării problematicei noastre, aflată pe urmele structurilor teoretice ale mesianismului benjaminian. Fiind vorba de o confruntare de idei, o prezentare cronologică nu este însă satisfăcătoare, ea trebuind înlocuită cu una analitică, conceptuală, care să deceleze stratificarea disputei și urmărirea problemei excepției pe mai multe nivele de generalitate,

²⁴² Giorgio Agamben, *État d'exception*, vol. 1, Seuil, 2003, pp. 89-109.

altminteri fiind greu de rezistat tentației de a vedea excepția ca fiind doar supusă unor „șlefuiiri” conceptuale. Este problematică afirmarea existenței unor doctrine deja gata constituite a stării de excepție. Prin urmare, ar trebui urmărite trei planuri, aflate mereu în contact: cel al teoriei estetice (care se grupează pe problema unicității operei de artă și a experienței estetice) (A), cel al teoriei politice (structurată în jurul problematicii violenței, excepției și suveranității) (B) și cel al filosofiei istoriei (cu revenirea și dublarea imaginii excepției) (C).

Cel mai precis în tratarea chestiunilor este Bredekamp²⁴³, care face o cartografiere destul de precisă a sinuozității relațiilor dintre cei doi gânditori. Bredekamp urmărește trei paliere: al dezvoltării acestei direcții de comentare a operelor lui Benjamin mizînd pe o raportare la personalitatea oricum foarte proeminentă în spațiul cultural german a lui Schmitt - cel puțin în ceea ce privește filosofia istoriei și concepția teologico politică - (1); cel al istoriei intelectuale, făcând o descriere sistematică a raportării explicite a lui Benjamin la Schmitt și invers (2); și, cel mai important, indicând principale momente ale disputei și evoluția acesteia (3). Momentele succesive ale acestui dialog nici existent, nici total inexistent, nici de-a dreptul inventat de comentatori par a arăta o despărțire progresivă a lui Benjamin față de Carl Schmitt, ale cărui poziții pare să le fi împărtășit inițial la nivel de principiu. Această ruptură, niciodată deplină, a unei legături mereu fisurate devine evidentă în privința filosofiilor istoriei celor doi, și în problematica excepției.

Schmitt. (Dictatura, Teologia politică)

Dictatura. În articolul „Diktatur”²⁴⁴ din 1926 Schmitt definește dictatura ca fiind „exercitarea nelimitată de către limitele juridice a autorității (*Gewalt*) statului, cu scopul depășirii unei stări anormale, în special războiul și revoltele (*Aufbruch*)”²⁴⁵. Prin urmare, confirmă Schmitt, în precizarea sensului conceptului de dictatură și eliberarea acestuia de neclaritățile și generalizările uzului comun, așa încât să poată să slujească unei construcții politico-teoretice, „decisivă și proprie [conceptului de dictatură] este reprezentarea unei

²⁴³ Horst Bredekamp, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”.

²⁴⁴ Apărut în H. Sacher (ed.), „*Staatslexikon*” și cuprinsă în culegerea de texte schmittiene *Staat, Grossraum, Nomos* editată de G. Maschke, pp. 33-37.

²⁴⁵ Carl Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, 1995, p. 33.

stări normale care este restabilită sau creată prin dictatură, mai departe, reprezentarea anumitor cadre juridice, care sunt suspendate în interesul îndepărtării stării anormale”²⁴⁶.

Investigația sensurilor dictaturii în cursul istoriei oferită în continuare de Schmitt dă o perspectivă mai clară asupra interesului pentru preluarea modernă a acestui concept. Ele sunt menite a respinge tocmai ideea că dictatura ar însemna pur și simplu exercitarea unei violențe neîngrădite. În Roma antică, a cărui sistem juridic a dat naștere acestui concept, dictatura presupunea, în sensul ei propriu, iar nu prin simplu împrumut, cum a fost adesea cazul, o serie de limitări juridice, ea se dezvoltă ca instituție în limitele juridicului. Notița privind sensul dat dictaturii începând din Renaștere arată că el a fost preluat într-o variantă neconformă sensului ei inițial, ca simplu mijloc de luptă a patricienilor contra plebeilor, ceea ce nu poate sta la baza unei reconstrucții moderne a dictaturii²⁴⁷. În modernitate, dictatura se rafinează prin definirea mai precisă a condițiilor sale de posibilitate, și anume a momentelor în care aceasta poate să fie invocată, precum și a modalității sale de funcționare vizavi de cadrul juridic normal. Astfel, dictatura desemnează mai multe grade de suspendare a legilor, precum și specificități juridice diferite ale posibilității sale de intrare în vigoare. Se creează astfel în modernitate o instituție administrată și organizată juridic a dictaturii, care se poate activa în cazuri de necesitate (*Notstand*) bine definite, cum ar fi starea de asediu (*Belagerungszustand*), starea de război (*Kriegszustand*) și starea de excepție (*Ausnahmezustand*).

În continuare, Schmitt indică propria sa concepție asupra dictaturii, distingând două forme principale, pornind de la legătura pe care o întrețin cu ordinea constituțională. Așa cum se vedea în legislația specifică modernității secolului al XIX-lea, dictatura funcționează în interiorul unei ordini constituționale, ceea ce Schmitt numește dictatura comisarului. Spre deosebire de aceasta, se poate concepe o dictatură în cadrul căreia este anulată întreaga ordine juridică, și al cărei scop este crearea unei noi ordini constituționale, numită de Schmitt dictatură suverană. Modalitatea în care dictatura suverană este cel mai des întâlnită este cea a adunărilor naționale care se formează în timpul sau după o revoluție, și care are atribuțiile dictaturii suverane până la apariția unei noi constituții, însă dictatorul poate să

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 34.

fie și un partid politic, dictatura putînd fi de asemenea invocată în cadrul luptei de clasă (dictatura proletariatului)²⁴⁸.

Pentru prezentarea succintă a acestui ancadrament conceptual sunt de luat în considerare trei stări posibile ale societății: haosul, normalitatea, și excepția. Filosofia schmittiană a statului pornește de la premisa că asigurarea normalității și îndepărtarea haosului reprezintă condiția sine qua non a socialului, ca imposibil în afara unui regim de ordine etatico-juridică și politică. Dictatorul este „instituția” care capătă formă în gestionarea spațiului juridic, capabilă să utilizeze starea de excepție pentru a îndepărta posibilitatea haosului, și eventual, pentru a reinstaura sau instaura ab novo ordinea. Dictatura suverană pune cele mai mari dificultăți, întrucât ea pare a scăpa ordinii, și, avînd un caracter oarecum arbitrar, ea ar putea să submineze legitimitatea autorității. Pentru aceasta, starea excepțională la care face apel suveranul trebuie să găsească o relație cu juridicul.

Teologia politică.

Excepția și suveranul intră astfel într-o relație greu de limitat la teoria constituției sau a statului, trecînd în filosofie politică. Așa apare afirmația cu care se deschide *Teologia politică*: „Suveran este cel care decide asupra stării de excepție”.

Pentru a putea funcționa, pentru a se putea aplica, legea are nevoie de a rezolva problema excepției. Starea de excepție, ca și suveranul, sunt concepute astfel de către Schmitt ca fiind concepte-limită (*Grenzbegriffe*)²⁴⁹ între normalitate și excepție, pe de o parte, și între anarhie și constituționalitate (autoritate politică constituită), pe de alta. Această formulare este ambiguă și dificilă în cel mai înalt grad, însă clarificarea funcționării excepției în doctrina schmittiană trebuie să facă apel la el, chiar în absența unor precizări absolut necesare. Nu este însă în interesul acestei lucrări „a-i face dreptate” lui Schmitt. Ne propunem să ne fixăm la nivelul acestei formulări problematice, arătînd mai întîi dificultatea pe care o prezintă pentru Schmitt însuși păstrarea excepției în această poziție paradoxală; el pare a face loc ambelor debalansări posibile ale relației dintre excepție și ordine.

Bredenkamp îl creditează pe Schmitt cu o valorificare a excepției în detrimentul ordinii, aducînd în sprijinul acestei opțiuni argumente textuale care se lasă reasezate într-o

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 35-36.

²⁴⁹ Horst Bredenkamp, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”, p. 252.

reconstituire coerentă a doctrinei acestuia. Suveranitatea, în calitatea sa de concept limită, suscită o reconsiderare a raportului dintre normal și anormal, întrucât prezența suveranului nu este doar posibilă, ci are actualitate istorică, efectivitate. Luând decizia în privința stării de excepție, el este capabil să dirijeze, în orice moment, istoria. Suveranul poate fi, atunci, nu doar numitele proto-organizări revoluționare, ci, în primul rând, figuri mitice sau mesianice, rezultând, astfel, o supradeterminare teologică a unui timp deja politizat:

„Deoarece locul ei este în afara spațiului normalității, suveranitatea corespunde unui timp anormal. Și, întrucât cadrul normalității nu poate fi distrus din interior, starea de excepție trebuie declarată de către o persoană venind din afară, care întrerupe linia continuității. În acest fel, teoria politică se apropie de teologia politică”²⁵⁰

Urmând argumentația lui Bredekamp, am putea da curs ipotezei că, în această manieră interpretativă, care preferă să privilegieze excepția în detrimentul ordinii, poate da naștere unei teologizări a istoriei. În cadrul reprezentării schmittiene a istoriei se va regăsi forța structurantă a excepției. Bredekamp reușește chiar să găsească argumente textuale pentru susținerea acestei lecturi. Iată, de pildă, unul din pasajele semnificative din *Teologia politică*: „[În momentul excepției, puterea vieții adevărate sparge crusta acestui mecanism prins în repetiție continuă”²⁵¹

(2) Se regăsește însă la Schmitt și cealaltă debalansare, în favoarea ordinii²⁵². Agamben o afirmă în mai multe rânduri, sugerând că interesul lui Schmitt este de a înscrie în ordinea juridicului cazul excepției. Ea este prezentă în mai multe locuri în teoria dictaturii. Mai mult, există pasaje în *Teologia politică* care confirmă interesul de jurist al lui Schmitt pentru ordine:

“În formula sa absolută, cazul excepțional se prezintă atunci când trebuie creată situația pentru ca propozițiile dreptului să poată intra în vigoare. Orice normă generală necesită o organizare normală a condițiilor de viață, asupra cărora ea ar putea să se aplice în conformitate cu realitatea existentă și pe care ea le supune reglementărilor normative. Norma are nevoie de un mediu omogen. Această normalitate de fapt nu reprezintă un simplu prealabil extern pe care juristul ar putea să-l ignore; din contră ea aparține validității interne a normei.. Nu există normă care să se poată aplica

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 253.

²⁵¹ Schmitt, *Teologia politică*, citat de Bredekamp, lucr. cit., p. 253.

²⁵² Interpretare pe care Agamben o creditează în mai multe rânduri, afirmând că interesul lui Schmitt este de a înscrie în ordinea juridicului, a *nomos*-ului, cazul excepției.

haosului. Trebuie ca o ordine să fie stabilită pentru ca ordinea juridică să aibă un sens. Trebuie ca o situație normală să fie creată, iar suveran este cel care decide definitiv dacă această situație normală există în mod real. Orice drept este un drept în situație. Suveranul stabilește și garantează ansamblul situației în totalitatea sa. El are monopolul acestei decizii ultime. În aceasta rezidă esența suveranității statului, iar din punct de vedere juridic corecta sa definire (a statului), nu este aceea a unui monopol de coerciție sau de dominație, ci a unui monopol de decizie”²⁵³

Acest fragment demonstrează că Schmitt plasa suveranitatea în slujba normei. Deși suveranul păstrează, în ciuda slabei sale diferențieri față de stat, o statură impresionantă, poziția oferită este mult mai nuanțată decât ne lăsa să ghicim varianta anterioară. Excepția este deplasată în sfera unei decizii, pierzând astfel din ascendentul său „mistic”, în favoarea celui din urmă termen.

Omologie structurală între actul artistic, actul critic și actul de decizie al suveranului?

Bredenkamp încearcă să clarifice spinoasa problemă a stimei lui Benjamin pentru Schmitt indicând conexiunea dintre doctrina suveranului și actul artistic. Excepția ar fi încărcată cu o dimensiune artistică, pe care Benjamin o recunoaște în teoria politică schmittiană, și care se potrivește cu propriile sale considerații asupra unicității operei artistice excepționale²⁵⁴.

Conform interpretării lui Bredenkamp, interesul lui Benjamin pentru teoria schmittiană a dictaturii și a stării de excepție ar consta în faptul că ea oglindește propriul său concept de artă, și pare a arăta o cale de a asigura caracterul unic și inimitabil al operei de artă²⁵⁵. Într-adevăr, Benjamin „importă” terminologia schmittiană în folosul teoriei sale a artei, însă este improbabil că această terminologie ar sluji unei teorii estetice în sens tradițional. Deja în primele lucrări de teorie a artei se poate ghici un derapaj de pe terenul atât de bine cartografiat al terminologiei tradiționale a artei, datorită efortului programatic al lui Benjamin de a accede la un nou concept al criticii²⁵⁶. Fără a insista asupra acestui concept, cel de critică, putem afirma că el reprezintă unul dintre axele de construcție metodică a gândirii benjaminienne. Revenind la clarificarea enunțatului oportunism benjaminian, am putea presupune, pentru purificarea chestiunii, ca interesul este, poate, al degajării

²⁵³ C. Schmitt *Théologie politique*, Gallimard 1988, p.23 (trad. C. Tăut)

²⁵⁴ Pe care Benjamin o recunoaște, de altminteri, vezi același Bredenkamp, pp.247-249. Se prea poate ca, într-adevăr, interesul lui Benjamin pentru Schmitt să fi avut drept componentă și mirajul excepției.

²⁵⁵ Bredenkamp, lucr. cit., p. 251.

²⁵⁶ Vezi și Rochlitz, op. cit., p. 104.

domeniului unei experiențe artistice, și a criticii corespunzătoare capabile să o ridice la demnitatea sa, anume la discernerea conținutului său de adevăr. Ei bine, acest conținut de adevăr ar putea fi susceptibil, în ordinea unei fenomenologii a actului critic, de a suporta comparația cu domeniul politicului. Avem în vedere aici tocmai noua dimensiune pe care o câștigă, treptat, conceptul de experiență în gândirea benjaminiană; mizele sale ajung să depășească spațiul unei discuții aplicate asupra sferei artisticului. Prin conceptul de experiență se are în vedere tocmai posibilitatea valorificării, utilizării unui conținut de adevăr *istoric*.

De altfel, problemele imediate ale primei teorii benjaminienne a artei trimit deja, în mod direct, la o reprezentare a istoriei. După cum apare deja cu claritate în *Afinitățile elective*, conținutul de adevăr trebuie să facă apel și să se afle într-o relație cu cel reic al operei, situație care poate fi desigur transportată asupra sarcinii criticului. Se poate infera că relația aceasta ar putea fi analoagă celei dintre starea de excepție și ordine, și că, astfel, conținutul de adevăr ar rupe oarecum, ca un șoc, continuumul unei tradiții, făcând loc. Însă relația dintre teoria artei și teoria politică la Benjamin este mai mult decât o simplă analogie. Bredekamp afirmă doar acest lucru, mizînd în construcția conceptului de stare de excepție pe o triadă conceptuală artă-politică-istorie, așadar și pe o dimensiune estetică a stării excepționale, pentru care îl creditează de Benjamin și care o regăsește parțial și la Carl Schmitt.

Opera de artă este locul relațiilor dintre formă, conținut de adevăr și conținut reic²⁵⁷. Interpretarea, orientată de conceptul de origine, suscită restituirea forței, intensității și autenticității originale prin intermediul cărora o operă sau o formă impun o idee, ca modalitate coerentă de prezentare a unui adevăr, în fiecare configurație istorică, această idee (dublul conținutului de adevăr), mereu amenințată de inerția tradiției, așteaptă să fie reactualizată conform forței sale originale²⁵⁸. Sesizarea adevărului operei, în integritatea sa, are la Benjamin o semnificație deopotrivă religioasă și istorică. Prin aceste stipulări sunt îndepărtate interpretările moralizatoare sau cele pur estetice, ale tragediei. Operele de artă sunt esențialmente funcții de adevăr, cu toată încărcătura teologică a acestui termen. În cazul dramei baroce, care nu este rezultatul acțiunii unui geniu suveran, nu opera, ci forma este cea care trebuie să fie adusă și pusă în relație cu conținutul de adevăr, fiind astfel

²⁵⁷ Benjamin, „Afinitățile elective de Goethe” (I:49-52), Cf. și Rochlitz, op. cit., p. 142,

²⁵⁸ Rochlitz, op. cit., p. 105-106.

vorba de o metafizică a acestei forme, care trebuie în mod necesar să fie înscrisă într-un cadru istoric în care apare ca atare.

Pas 1. Mitul ca transformare a raporturilor arhaice om-natură.

Preistorie: gândire mimetică, animism

	<i>OM</i>	∞	<i>NATURĂ</i>
<i>Raport dialectic:</i>	<i>dominație</i>		
<i>NATURA:</i>	<i>irațională</i>	+	<i>multiplă</i>
<i>OM:</i>	<i>rațional</i>	+	<i>unic</i>
<i>EROUL TRAGIC:</i>	<i>irațional</i>	+	<i>unic</i>

Pas 2. Luminile ca reîntoarcere a raporturilor de aservire mitică

Precedent: gândire mitică, identificatoare și nomothetă.

	<i>[OM</i>	∞	<i>NATURĂ]</i>
	<i>Erou</i>	∞	<i>a doua natură</i>
<i>Raport dialectic:</i>	<i>dominație</i>		
<i>NATURA: secundă</i>	<i>rațională</i>	+	<i>multiplă</i>
<i>EROU</i>	<i>irațional</i>	+	<i>unic</i>
<i>SUBIECT MODERN în Lumini</i>	<i>rațional</i>	+	<i>unic</i>
	<i>=rațiune „irațională”</i>		<i>=lipsa lternativei</i>

Figura 1. Dialectica om-natură cf. organizării generale a *Dialecticii luminilor*

Pas 1. Mitul ca transformare a raporturilor arhaice om-natură.

Preistorie: gândire mimetică, animism

	Natură/OM	∞		NATURĂ+ zei	
	viață a omului			natură daimonică	
Raport dialectic:	violență; ambiguitate				
NATURA - zei:	lege veche (oarbă)	+	pedeapsă	+	mușenie/oracol
OM/natură:	vinovăție falsă	+	ispășire	+	infantilitate
<hr/>					
TRAGEDIA:	mediul dialectic: agon, mit, legendă eroică „tendențioasă”				
Erou (geniu)	refuzul vinovăției	+	acceptarea pedepsei + tăcere (=sine)		
comunitate	non liquet!(dezbatere)	+	reconciliere	+	logos nou/paidee
limbă	moralitate (destin = caracter)				
zei	„e omul” (semizeu)				
<hr/>					
PROFANAREA TRAGEDIEI: mediu dialectic: dialog (luptă mimată); legende noi					
Erou: Socrate	refuzul vinovăției	+	impunerea pedepsei		
comunitate	liquet!	+	separare (diairesis)		
Zei	„zeu nou” (daimon socratic)				

Figura 2.1 Dialectica mitului: tragicul cf. *Drama barocă* & „Critica violenței” & „Destin și caracter”

Pas 2. Istoria ca Trauerspiel; dialectica creștină a mitului

Dependența dialectică de tragedie:

Tragic:	caracter unic, imperfect ∞	zei multipli, limitați
Baroc:	pluralitate de caractere ∞	Dumnezeu, unic, nelimitat
	= interregnum al „puterilor”	

„Idee” a barocului: = Heiligentragedie (tragedie a sacralului)

erou absolut ∞ obiect absolut

\updownarrow \updownarrow

natură/OM ∞ ISTORIE/natură

creatură / secularizare a istoriei /

animal divin natură fără grație

Raport dialectic: violență; alegoresis

$\left[\frac{ISTORIE}{natură} \right] : \frac{\text{dezordine (excepție)}}{\text{ordine (regulă)}} : \frac{\text{indiferență}}{\text{edenică}} : \text{obiect} : \text{corp}$

$\left[\frac{OM}{natură} \right] : \frac{\text{raționalitate decidentă}}{\text{irăționalitate (pasiuni)}} : \frac{\text{demonic}}{\text{martirizată}} : \frac{\text{rațiune cunoscătoare}}{\text{interzisă}} : \text{trup}$

„Subiect” : suveran incapabil de decizie $\left[\frac{\text{tiran}}{\text{martir}} \right] : „sinteză impoartoare” : onoare$

Comunitate : stare de excepție perpetuă: $\left[\frac{\text{eschaton}}{\text{Trauerspiel}} \right] : \text{damnare} : \text{apoteoză}$

Limbă: ~~limbaj~~: a doua muțenie: ponderación misteriosa: alegorie :hieroglifică

Figura 2.2. Dialectica mitului: drama barocă (cf. *Drama barocă*)

4. POLITIZAREA ARTEI: TEORIA BENJAMINIANĂ A EXPERIENȚEI

*In einer Zeit die längst vergangen ist
Lebten wir schon zusammen, sie und ich
Und zwar von meinem Kopf und ihrem Bauch
Ich schützte sie und sie ernährte mich
Es geht auch anders, doch so geht es auch
(Brecht)*

4.1. VA-BANQUE SPIEL: MIZELE PROBLEMATICII EXPERIENȚEI

În prefața pe care o scrie lucrării lui Rolf Tiedemann, Adorno avertizează asupra erorii de interpretare care afectează înțelegerea contribuției filosofice majore a lui Walter Benjamin: lectura operei acestuia cu ochelarii de cal ai specialistului în teoria literară, istoria artei, sau hermeneutică.²⁵⁹ Conform unei asemenea percepții, termenul „experiență” primește la Benjamin două determinații, care pot fi separate conform contextelor tematice majore de intervenție. Pe de o parte, experiența istorică, care stă drept suport al criticii sale la adresa câtorva concepte cheie ale meta-narațiunilor modernității (ca de pildă ideea progresului), și, pe celălalt versant, experiența estetică, care vizează o serie de probleme asociate receptării operelor de artă, cu interes particular față de literatură, fotografie și cinema. O asemenea analitică a formelor experienței presupusă ca fundal al analizelor benjaminieni se dovedește însă a fi insuficientă pentru reluarea problematicii experienței în întreaga sa profunzime și conform mizelor și intuițiilor sale. Cele două verdicte benjaminieni care revin, ca niște refrene, în opera sa, *politizarea artei și a timpului (istoriei) și falimentul formelor tradiționale ale transmiterii* indică o ruptură pe care nici o teorie a culturii nu o poate vindeca, nici o filosofie (dialectică) a spiritului nu o poate ignora.

Opțiunea noastră interpretativă fundamentală este aceea că termenul experiență prezintă la Benjamin o echivocitate programatică, datorată unui efort continuu de a păstra deschise toate ocurențele problematice ale chestiunii experienței. Contextele particulare în care sunt discutate, de pildă, poeziile lui Baudelaire, opera lui Proust, povestirile lui Leskov, dagherotipurile, fotografia, desenele animate, sau filmele lui Chaplin sunt tot atâtea pretexte și vehicule în efortul de a construi o teorie generală a experienței moderne.²⁶⁰ Van

²⁵⁹ Adorno în Rolf Tiedemann, *Etudes sur la philosophie de Walter Benjamin avec une preface de Theodor Adorno.*, traducere de Rainer Rochlitz, Actes Sud, Arles, 1987, p. 11 sqq.

²⁶⁰ Michael William Jennings, „On the Banks of a New Lethe: Commodification and Experience in Benjamin's Baudelaire Book”, *boundary 2*, vol. 30, nr. 1, 2003; J. M. Bernstein, „Benjamin's speculative

Reijen face aceeași observație atunci când, interpretând primul expozeu al proiectului pasajelor afirmă că:

„Numele, temele și citatele arată că Benjamin are în vedere o nouă teorie a modernității și a experienței corespondente acesteia – mai precis: are în vedere o nouă teorie a celei mai noi experiențe, care, la rigoare, n-ar mai avea cu cea veche în comun decât numele”²⁶¹

Așadar, experiența estetică la Benjamin nu trebuie confundată cu sau redusă la o simplă receptare a operelor de artă. Reconstruirea de față pornește de la premisa că ea ar fi mai bine înțeleasă ca „psihologie politică a percepției”, menită să ofere, alături de teoria experienței istorice (care caută să izoleze factic existența unei conștiințe istorice colective), cadrele reconsiderării problemei acțiunii politice în contemporaneitate. Forțând termenii, „teoria experienței” la Benjamin ar fi realizarea unei a patra critici, cea a acțiunii politice în modernitate, în care o estetică transcendentă, scurtcircuitând mecanismele formării conceptului, oferă material unei conștiințe istorice difuze, capabilă astfel să acționeze ca *agens* al transformării radicale a societății.

Miza proiectului filosofic benjaminian de reconsiderare a experienței moderne se situează, astfel, în interiorul tradiției Școlii Critice, în măsura în care aceasta păstrează un fundal mesianic profan. După cum arată Axel Honneth teoria critică depinde de ideea (prezentă în întreaga tradiție critică a hegelianismului de stânga, de la Marx până la Lukács, de la Horkheimer la Habermas) a necesității izolării și recunoașterii unui element al criticii sale în țesătura realității sociale, în lipsa căruia critica imanentă nu poate funcționa ca parte a mișcării sociale de emancipare:

„[P]entru acești teoreticieni este necesar de fiecare dată un diagnostic asupra societății care să fie capabil să aducă la suprafață un moment al transcendenței intramundane”²⁶²

Doar în acest fel poate teoria critică să se constituie ca sprijin al unui praxis viitor: *pe baza unei experiențe, a unei cunoașteri pre-teoretice*²⁶³ *a realității sociale*. Iar aceasta nu poate

cultural history”, *Theory, culture & society*, vol. 16, nr. 3, 1999; Gert Mattenklott, „Walter Benjamins Kritik ästhetischer Erfahrung».”

²⁶¹ W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen*, p. 195.

²⁶² Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, vol. 1491, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p. 89.

²⁶³ Termenul utilizat de Honneth este „*vorwissenschaftliche Erfahrung*”.

fi izolată ca atare în absența unei teorii mai cuprinzătoare a experienței care să o aibă în vedere în evoluția sa istorică și să îi delinieze modalitățile de constituire și transmitere.

Această intuiție fundamentală, că schimbarea vine deja dintr-o experiență care se formează, se structurează și generează efecte sub ochii noștri, nevăzută, nu e lipsită de riscuri. De tocmai aceleași riscuri care însoțesc pathologia mesianică. Intelighenția iudeo-germană interbelică animată de această pasiune mesianică capătă aici, în critica formelor experienței, forma unei confrerii a riscului intelectual, așa cum, pe versantul celălalt, am văzut-o expusă riscurilor eșecului politic sau moral.

Dar mizele acestui joc intelectual sunt imense, mai importante decât riscul de a greși. Acest „joc” este un „*va banque Spiel*”, cum îl numesc, în locuri diferite, Adorno, Benjamin și Kracauer: adică unul în care se mizează mai mult decât banca. O nouă experiență ar însemna nici mai mult nici mai puțin decât o nouă lume, iar aceasta ar fi neprețuită. Așa se exprimă Kracauer, notând, în articolul său din 1927, „*Photographie*”:

“Ne putem cu ușurință imagina o societate care a căzut pradă naturii mute care nu are nici un înțeles, oricât de abstractă i-ar fi tăcerea. Contururile acestei societăți apar în revista ilustrată. (...) [C]onsecința emancipării conștiinței va fi propria ei eradicare; natura pe care conștiința nu a reușit să o penetreze se va așeza tocmai la masa pe care conștiința a abandonat-o. Însă dacă această societate nu va ieși învingătoare, conștiința eliberată va avea o oportunitate incomparabilă. Mai puțin prinsă în legături naturale decât oricând înainte, ea poate să își arate puterea dizolvându-le. Trecerea la fotografie este *jocul va-banque* al istoriei.” (subl. ns.)

Expresia *joc va banque*, utilizată aici de Kracauer (de unde va migra apoi la Adorno pentru a fi folosită la adresa lui Benjamin) se concentrează pe potențialul de reconfigurare totală a raporturilor dintre om și realitate, deci a experienței, pe care ar putea-o aduce cu sine fotografia. Dar confreria riscului nu are în vedere doar fotografia, ca la Kracauer și, într-un prim moment, la Benjamin, ci și cinema-ul, pentru acesta din urmă²⁶⁴, și, în cazul lui Adorno, lirica²⁶⁵, ori, pentru Benjamin, suprarealismul. Nu este aici locul pentru a intra în disputele și dezbaterile dintre aceștia – ci doar de a sublinia faptul că pasionatele discuții privind potențialul artelor (mai vechi sau mai noi) și a culturii (înalte sau populare) nu sunt nicidecum fariseism elitist (cum au devenit în zilele noastre mai peste tot) ci autentică preocupare teoretic-politică.

²⁶⁴ Miriam Hansen, „Room-for-Play: Benjamin’s Gamble with Cinema”, *October*, nr. 109, 2204.

²⁶⁵ Robert Kaufmann, „Lyric’s Constellation, Poetry’s Radical Privilege”, *Modernist Culture*, nr. 1 (2), 2010.

Interesul polemic și filosofic lui Benjamin pentru problematica experienței străbate întregul său parcurs. Înainte de primul război, el ia forma unei rebeliuni împotriva autorității camuflată discursiv în „experiența” adulților, și a încercărilor de a recompune o experiență în sens figurat măcar proprie tinerei generații. Apoi se confruntă cu conceptul luminist al experienței, efectuând o critică a conceptualizării kantiene a experienței, pe care o găsește ca fiind improprie pentru construcția kantiană în ansamblu și, în același timp, pentru necesitățile filosofice ale prezentului, subliniind necesitatea acută ca o filosofie viitoare să deceleze și să lucreze cu un concept „mai înalt al experienței”. Interesul pentru problematica mitului și a narațiunii, care nu l-a părăsit pe gânditorul nostru niciodată, va căpăta în anii 20-30 forma unei teoretizări a modurilor de constituire a experienței tradiționale, care depinde în mod decisiv de forma narativă, și la sesizarea falimentului acestor forme tradiționale, incapabile să suporte, să preia și să semnifice ciocnirea dintre om și real din perioada istorică a războaielor mondiale, a revoluțiilor și a crizelor economice.

Pe baza tuturor acestor motive, încercări și observații, în textele târzii ale lui Benjamin vedem cristalizându-se treptat (și niciodată inechivoc, complet și concludent) o teorie riscantă a experienței, în care reflecția asupra istoriei formelor de transmitere ajunge să fie completată cu indicații privind o nouă (?) formă de organizare a experienței, specifică momentului istoric contemporan autorului nostru. Forma tradițională de organizare a experienței, experiența auratică, își atinge limitele istorice în condițiile intervenției în constituirea experienței a noilor forme ale transmiterii, aduse cu sine de evoluția tehnicii. Desigur, tehnica a făcut mereu parte din dialectica experienței, dar Benjamin sugerează în unele locuri că s-ar afla, în prezentul său, în momentul istoric al constituirii unei „a doua tehnici”, care înlesnește, în fotografie și film, o raportare de un tip cu totul nou la realitate a unei noi entități social-politice, masele, iar efectul acestei noi raportări dintre realitate și mase poate conduce la o transformare totală a lumii, care să pună capăt dominației violente a mitului. Iată, așadar, forma pariului *va-banque* a lui Benjamin, în expresia lui Wiggershaus:

„Fie tehnica devenea mijloc al salvării, fie nu exista nicio salvare. Fie putea ea să fie pusă în slujba lichidării puterilor magice, fie nu exista nicio eliberare de aceste puteri.”²⁶⁶

²⁶⁶ Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997, pp. 227-228.

Experiența maselor, înlesnită ori ocazionată de mediul filmului și a fotografiei ar conduce la un alt mod de compunere a experienței, care n-ar mai fi auratic. Eliberată astfel din lanțurile servituții față de status quo, din dependența sa față de cult, arta ar intra în zona practicii sale proprii, devenind pentru întâia oară politică. În acest fel, ea devine instrument de modificare a realității sociale – nu doar de interpretare a acesteia.

Destinul gândirii politice a lui Benjamin depinde de verdictul dat cu privire la această nouă experiență: Este aceasta într-adevăr nouă, sau diferită de cea auratică, care propagă mijlocit raporturile de dominație în societatea umană care structurează și raporturile om – natură? Este barbaria maselor, ori cultura maselor, într-adevăr, locul propriu al schimbării, sau, dimpotrivă, numai o nouă suprafață de înscriere a raporturilor de dominație, la fel de violente? Avem de a face undeva cu o cultură non-auratică, deci cu o experiență de un tip cu totul nou, sau cu una post-auratică, sau, la drept vorbind, cu o simplă reconfigurare a experienței auratice?

Dedicăm acest capitol urmării mai în detaliu a problematicii experienței la Benjamin, așa cum am schițat-o mai sus, păstrând mereu în minte faptul că ea nu este, pentru autorul nostru, decât câmpul în care poate să verifice și să corecteze orice teorie a revoluției.

4.2. MOTIVE ȘI VERDICTE CRITICE

Tăcerea tinerei generații: motive timpurii

Anii de adolescență și tinerețe, petrecuți înainte de 1914, îl găsesc pe Benjamin în proximitatea mișcării tinerimii (*Jugendbewegung*)²⁶⁷, cu care ia contact prin intermediul profesorului său, Gustav Wyneken, pentru ca, apoi, în primii săi ani de studenție, să fie ales președinte al Studențimii Libere (*Freie Studentenschaft*) berlineze. Fervoarea eroică declanșată de război îl îndepărtează de orice formă de participare la aceste mișcări de reformare și emancipare spirituală, care își vor dovedi caracterul misticoid și falimentar odată pentru totdeauna prin preluarea lor completă de către aparatul ideologic și propagandistic nazist.

Atât gruparea condusă de Wyneken și Barbizon, cât și Studențimea Liberă demonstau deja o excentricitate față de ideologia tipică a *Wandervögel* – chiar dacă, în cele din urmă, ea se va dovedi a fi o delimitare doctrinară superficială, dispărând complet în isteria declanșată de Marele Război. Dar lectura textelor angajate ale lui Benjamin din acești ani, precum și a modului foarte abrupt în care rupe toate relațiile cu foștii săi comilitoni și profesori²⁶⁸ nu ar trebui să lase nici o umbră de îndoială cu privire la faptul că Benjamin urmărește, prin participarea sa, o agendă diferită.

Ne vedem astfel obligați să respingem evaluarea (care pare să fi câștigat teren în unele medii intelectuale²⁶⁹) care așează intenționat într-o proximitate jenantă membrii a două generații a tradiției critice și a ceea ce a devenit „postmodernism” cu autori dubioși filosofic, ideologic și politic, care influențaseră ideologia spongioasă a *Wandervögel*, și ulterior, o însoțesc pe cea nazistă. Ea e formulată, de pildă, în observațiile polemice ale lui

²⁶⁷ Importanța *Jugendbewegung* pentru mentalitarul colectiv al Germaniei începutului de secol este, indiscutabil, extraordinară, ea dând seama de o reacție a tineretului față de modificarea realităților sociale și culturale. A se vedea, de pildă: Peter Dudek, „Die Außenseiter: Jugendkulturbewegung/Jugendforschung/Psychoanalyse: Das Beispiel Siegfried Bernfeld”, în *Jugend als Objekt der Wissenschaften*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1990, http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-322-97007-7_8, data accesării 22 august 2013; Ulrich Linse, „Die Jugendkulturbewegung”, *Vondung, K.(Hg.): Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Göttingen, 1976; Carola Groppe, „Rezension von: Dudek, Peter: Fetisch Jugend, Walter Benjamin und Siegfried Bernfeld – Jugendprotest am Vorabend des Ersten Weltkrieges, Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2002”, *EWR*, vol. 2, nr. 4, 8 ianuarie 2003, <http://www.klinkhardt.de/ewr/78151226.html>, data accesării 22 august 2013; Margarete Kohlenbach, Steve Giles, Maike Oerke, „Walter Benjamin, Gustav Wyneken and the «Jugendkulturbewegung»”, 2003, <http://core.kmi.open.ac.uk/display/2719294>, data accesării 22 august 2013.

²⁶⁸ A se vedea de pildă scrisoarea pe care i-o trimite lui Wyneken, *infra*.

²⁶⁹ Manfred Frank, „CC: Tübinger Vorlesung «Philosophie und Politik».”

Manfred Frank²⁷⁰, care afirmă, en passant, că „[a]stăzi știm mai bine decât înainte până în ce grad Adorno, Horkheimer și Benjamin s-au inspirat în critica timpului lor din lectura unor Klages, Spengler, Theodor Lessing sau Carl Schmitt”. În ciuda corectivul introdus prompt, menit să indice, prin diferențiere, cecitatea critică a „epigonilor postmoderni ai antimodernismului prefascist”, propoziția cristalizează o animozitate prost ascunsă față de Școala de la Frankfurt. Dacă traducerea la care avem acces este precisă, această animozitate e prezentă în utilizarea termenului de „inspirație”. Urmărind logica interpretativă de ansamblu a excursului istorico-filosofic al lui Frank, care mizează pe suprapuneri conceptuale care generează similitudini doctrinare – cu verdictul punitiv istoric în mână -, mecanismul inspirației numit aici ca determinativ al unei filiații filosofice condamnă, de facto, ceea ce autorul, de jure, arată ca fiind benign. O asemenea logică a contaminării impusă ca mecanism de formare a unei tradiții de gândire, folosită adesea cu succes ca argument retoric, tinde să ignore diferențele efective (altminteri masive) în favoarea indicării unei imaginate potențiale sau viitoare recăderi în păcat a unei generații intelectuale incapabilă să reflecteze asupra surselor sale. Rezultatul este transformarea whistle-blower-ului în furnizor de informație de scandal. În ceea ce-l privește pe Benjamin, este vorba, pe de o parte, de scandalul așa-numitului dialog filosofic cu Carl Schmitt (mai degrabă o speculație ingenioasă a lui Agamben decât unul realmente existent), și, pe de altă parte, de luat în discuție aici, interesul său manifestat pentru Klages, a cărui operă, îi oferă lui Benjamin un termen care va face apoi carieră, cel de aură. Se uită însă cu prea mare ușurință mefiența lui Adorno și Horkheimer față de orice inspirație sau import conceptual nereflectat care ar aduce gândirea lor în proximitatea proto-nazismului ideologilor direct sau indirect asociabili spiritualismului *völkisch*, așa cum se ignoră distanța critică cu care Benjamin mănuieste instrumentele împrumutate de la Schmitt sau Klages.

În ceea ce privește relația cu cel din urmă, fie-ne îngăduit să o reluăm aici, în contextul istoriei intelectuale a legăturii dintre Benjamin și *Jugendbewegung*. Una din sursele prestigiului lui Klages este larga circulație a textului său publicat cu ocazia Sărbătorii de pe Hohe Meißner²⁷¹, „Mensch und Erde”²⁷². Aceasta pare suficient pentru a-i plasa în

²⁷⁰ Manfred Frank, „Dimensiunile politice ale filosofiei franceze”, *Verso*, nr. 40-41, iulie 2008.

²⁷¹ Menită să sărbătorească 100 de ani de la începuturile mișcărilor tinerilor (considerată a fi sărbătoarea de la Wartburg, din 1817), „Sărbătoarea tinerimii germane libere” [*Freideutscher Jugendtag*] din 10-12.10.1913 s-a bucurat de prezența a 3000 de tineri, și a unui număr important de „lideri spirituali” ai mișcărilor și asociațiilor tinerilor.

²⁷² Cf. Rolf Wiggershaus, *Frankfurter Schule*, p. 225.

apropiere pe Klages și Benjamin, care, după toate probabilitățile, participă la această întâlnire²⁷³, scriind, în noiembrie, un articol critic la adresa luărilor de cuvânt. „Tinerimea tăcea” (*Die Jugend schweigt*) este, în esență, un manifest contra formelor de tutelaj și deturnare politică a mișcării tinerimii (stând, din acest punct de vedere, în completă concordanță cu discursurile lui Wyneken și Luserke, în calitate de reprezentanți ai *Freie Schulgemeinde Wickersdorf*, care insistă asupra necesității și specificității unei culturi a tinerimii (*Jugendkultur*) capabilă să se dezvolte autonom și să inducă de la sine schimbări ale sistemului educativ (GS II.3: 910-911). Având în vedere și caracterul formal al rezoluției comune, și așa periclitată de eterogenitatea doctrinară a asociațiilor participante, Benjamin observă eșecul patent al întrunirii, contaminată de prejudecăți și fanatisme (antisemitism vulgar, apelurile de igienă rasială, șovinisme în notă spiritualistă) (GS II.1: 66 sq), și conchide că singurul lucru meritoriu rămâne faptul că această întâlnire a avut loc (afirmație datorată hotărârii de a găsi măcar un lucru pozitiv). Expectanțele lui Benjamin nu par în nici un caz convergente cu ancadramentul spiritualist al textului menționat al lui Klages, care, acuzând o stare a lumii degradată de dominația orbească asupra naturii prin intermediul tehnicii, cheamă la o reconciliere (facilă) a omului cu natura prin puterea atotvindecătoare a iubirii²⁷⁴.

Dimpotrivă, ideea formulată de Benjamin în „Tinerimea tăcea” se desparte de orice mișcare de reformă a vieții (*Lebensreform*) și de orice influență politică, căutând să asigure, critic, spațiul de evoluție a unei culturi a tinerilor. Ceea ce impută marii întruniri din 1913 este incapacitatea tinerilor de a observa tocmai ingerințele binevoitoare ale statu-quo-ului adulților la adresa acestei independențe:

„Această tinerime nu și-a găsit încă dușmanul natural, pe care trebuie să-l urască. Dar cine din cei de pe Hohe Meißner l-a simțit? Unde rămâne protestul împotriva familiei și a școlii, pe care-l așteptasem? În acest punct, nici o frază politică nu a netezit drumul simțirii tinerimii. Rămâne el, de aceea, neumblat? Aici era încă totul de făcut. Și aici trebuie tânărul să reveleze *revolta*: împotriva casei părintești care amortește spiritele; împotriva școlii care biciuiește spiritul. Tinerimea tăcea. – N-a avut încă intuiția în față căreia se prăbușește marele complex al vârstelor. Acea puternică ideologie: experiență – maturitate – autoritate – rațiune – bunăvoință a adulților – ea n-a fost văzută și n-a fost atacată la ziua tinerimii. (GS II.1:67)

²⁷³ W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen*, p. 31 cf. și GS II.3: 909.

²⁷⁴ Klages citat în Rolf Wiggershaus, *Frankfurter Schule*, p. 226.

Rebeliunea, revolta tinerimii împotriva formelor tradiționale ale educației, familia și școala, văzute, evident, ca înguste, solicită demontarea ideologiei care le asigură retoric pretenția de legitimitate. „Experiența” e primul cuvânt de ordine al unui discurs care pornește, chipurile, din bunăvoința adulților.

Utilizarea ghilimelelor încă din titlul celui alt text din 1913 de interes în acest context indică faptul că, în aceste prime încercări, Benjamin urmărește realizarea unei critici a ideologiei care subîntinde uzul retoric al termenului în contexte bine delimitate, respectiv cele ale educației și al raporturilor dintre generații. „Experiența”, mască a adulților cu care tânăra generație își duce lupta pentru responsabilitate, n-ar fi decât confecția ce disimulează eșecul de a urmări propriile idealuri, n-ar fi decât o „evanghelie a filistinului” (GS II.1: 55) devenită intolerantă față de chiar visele tinereții sale. Responsabilitatea formatoare a tinerei generații capătă la Benjamin forma dictonului: „Spuneți-i / că poartă grija viselor sale de tinerețe / cel care vrea a fi bărbat” (GS II.1: 56).

În acest moment, termenul experiență nu are portanță teoretică, la fel cum visele tinereții invocate nu trec de simpla axiomatică a luptei pentru recunoaștere dintre generații. Textul nepublicat *Metafizica tinerimii* (*Metaphysik der Jugend*) (GS II.1: 91-104, cp. cu GS II.3: 919-920) din 1914 este o încercare mai degrabă literar-eseistică de a indica spațiile de manifestare și constituire ale experienței aparte a tinereții. Benjamin pune spiritul său de observație în slujba efortului de esențializare a contextualului. Cele trei secțiuni, „Dialogul”, „Jurnalul” și „Balul”, sunt unite de circulația unor figuri stilizate, pregnante sentimental: geniul și prostituata, eroticul, tăcerea, iluminarea, disperarea. Reușita involuntară a acestui text este de a documenta faptul că experiența și reflecția sunt în atingere continuă, iar nu în relații de excludere sau ignorare mutuală, cum i se reproșează praxisului adulților.

Aplombului diatribei tânărului Benjamin îi lipsește încă profunzimea filosofică, în ciuda faptului că o mână de comentatori²⁷⁵ caută să regăsească în aceste prime încercări forma originară a unei doctrine a experienței istorice cu bază generațională, pe care o pun imediat în legătură cu trimiterea ezoterică din a doua secțiune a *Tezelor* la forța mesianică slabă dată fiecărei generații (I: 195), cu credința de a putea găsi o continuitate între încrederea juvenilă a lui Benjamin în potențialul generației sale și mesianismul său politic prin intermediul interesului său pentru imaginarul copilăriei.

²⁷⁵ A se vedea, de pildă, influența lucrare a Susanei Buck Morss.

Dacă se poate accepta că, într-o oarecare măsură, diagnosticul benjaminian al falimentului experienței ca mecanism de transmitere (generațională) a habitusului regulator al relațiilor sociale mai este încă în contact cu textele angajate din anii 1913-14, nu pare să se susțină ipoteza că aceste reflecții și critici ajung să determine analizele ulterioare. La fel cum interesul constant al lui Benjamin pentru vârsta copilăriei, deși poate fi pus în legătură cu proiectul „teologic-politic” de ansamblu benjaminian, nu poate fi considerată în niciun caz o relație decisivă sau exclusivă, ci doar încă o sursă a acestuia. În termeni exegetici generali, se cuvine așadar să subliniem cel puțin două direcții posibile de dezvoltare a problematicei experienței la Walter Benjamin, pe care acesta le urmărește în paralel și cu viteze inegale. Credința mesianică pare a se investi, la Benjamin, pe de o parte, în potențialul de schimbare care e stocat în rezervorul de vise al copilăriei, a cărui conținut, împotriva lui Jung, e determinat istoric (sau, pentru a fi mai exacți, determinat de evoluția tehnicii și de realitatea politică²⁷⁶), și, pe de alta, în capacitatea maselor de a produce schimbarea politică printr-o reorganizare a raporturilor sale cu realitatea transformată tehnic.²⁷⁷

Ceea ce este de remarcat aici e delimitarea a două instrumente divergente de investigare a realității sociale în teoria critică, care desparte drumurile exegezei benjaminienne. Ele se regăsesc concentrate într-o afirmație cu caracter programatic a lui Horkheimer: „categoria mediatore fundamentală între societate și psihologie nu ar fi familia, ci caracterul de marfă”²⁷⁸. Înțelegând că Benjamin urmează aceeași convingere, Horkheimer și Adorno tind să subaprecieze eforturile, și așa diseminate, ale lui Benjamin de a exploata și o linie „tradiționalistă” de diagnosticare a evoluției sociale – interpretare preluată de către curentul principal al exegezei ca un fapt. Miza este, pentru Horkheimer (care, din poziția sa, ia deciziile metodologice cele mai importante în cadrul Institutului) de a decide între Freud și Marx ca resursă teoretică de bază; cu toate acestea, problema categoriei care mediază între societate și psihologie vizează și maniera de abordare metodologică a psihologiei sociale în aspecte sale concrete. Este suficient să indicăm aici lucrări influente

²⁷⁶ Așa, de pildă, în Walter Benjamin, *Jurnalul moscovit. Ediție după manuscrisul autograf și note de Gary Smith. Cu o prefață de Gershom Scholem*, traducere de Alexandru Suter, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2008.

²⁷⁷ Dacă este luată în discuție problema medierii sau a corespondențelor între cele două, ea necesită reconsiderarea, pe de o parte, a potențialului educativ al teatrului (Brecht) și alte câteva schițe (ca, de pildă, excursul despre pedagogia comunistă). Ar urma, așadar, reevaluarea „părții ignorate” de către mainstream-ul exegezei filosofice: Berliner Kindheit, Brecht, conferințele radiofonice, relația cu Asja Lacis, etc.

²⁷⁸ Citat în Rolf Wiggershaus, *Frankfurter Schule*, pp. 220-221.

ca, de pildă, *The Lonely Crowd* a lui David Riesmann sau *Die vaterlose Gesellschaft* a lui Mitscherlich pentru a face limpede poziția metodologică diferită a Institutului, pe care acesta nu ezită să și-o apere.²⁷⁹

Fără a ignora, aşadar, potențialul pe care îl are problematica copilăriei și a tinereții la Benjamin, putem conchide, din dorința de a simplifica excursul de față, că această temă este mai degrabă un teren de experimentare, un poligon de încercări pentru o serie de supoziții teoretice benjaminieni de ansamblu. În caz maximal, ar fi de investigat dacă copilăria (mai mult decât reflecția lui Benjamin asupra propriului contact cu mișcarea tinereții) ar prezenta acele elemente pre-teoretice de care se poate prevala o teorie critică a modernității, așa cum sunt luate în discuție cu regularitate în exegeză fotografia sau filmul, încercare pe care nu o vom conduce aici.

O cunoaștere de rang secund: Critica benjaminiană a conceptului luminist al experienței

Explicitarea și dezvoltarea conceptului benjaminian al experienței, sau, ceea ce e decisiv pentru o fizionomie post-auratică a culturii occidentale, „indicarea” acesteia, dincolo de teoretic, ca atitudine de modernitate, ca praxis, necesită, ca prolog istorico-filosofic critic, reluarea criticii lui Benjamin la adresa consistenței cultural-filosofice și epistemologice a conceptului-construct modern al experienței. Aceasta presupune delinierea criticii benjaminieni la adresa unei formalizări teoretice a experienței datorate luminilor și apoi a efectelor acesteia (*Wirkungsgeschichte*) prin denunțarea sintezei false experiență-autoritate, care, în maniera sa tipică de a proceda, nu este specific modernă, ci își are rădăcinile într-o lungă istorie a formelor violenței. Nefiind specifică, așa-numita experiență modernă, chiar dacă nu poate fi eliminată (ba mai degrabă tocmai datorită metamorfozării proteice a acesteia, preluării sale incomplete într-o dialectică a formelor experienței care dă seama de ontologia socialului) trebuie distinsă de o experiență modernă în sens propriu, în care își

²⁷⁹ A. Demirović, *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, p. 490; Volker Meja, Nico Stehr, *Der Streit um die Wissenssoziologie*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982. Trebuie totuși indicat faptul că excentricitatea metodologică a Institutului nu este completă. Sub egida acestuia apar lucrări mai apropiate tematic de maniera deja încetățenită de a aborda a socialului, ca, de pildă, studiile empirice ale Institutului din anii 40 privind autoritatea și familia, cf. Martin Jay, *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, California University Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1996, p. 219 sqq. O discuție în detaliu a acestei problematice depășește interesul nostru.

investește Benjamin credința utopică²⁸⁰. Degradarea aurei, politizarea istoriei și politizarea artei sunt expresii ale efortului benjaminian de a găsi în experiență solul pre-teoretic al criticii sale sociale.

Am arătat până aici că, încă de la început, Benjamin se angajează într-o critică a experienței. Mai întâi cu mize polemice, din dorința de a întreprinde o demascare a ideologiei opresante a status quo-ului generațional și de a elibera o zonă pentru o experiență și gândire proprii tinerimii. În pofida opiniilor unor comentatori, am preferat să urmăresc linia „ortodoxă” a exegezei benjaminiane, pentru care, pe de o parte, ancadramentul ideologic și ideologii *Jugendbewegung* nu pot fi în mod justificat și documentat considerate ca influențând direct inteligența generației din care face parte și Benjamin, ci, mai degrabă, funcționează ca încă o poziție de care se grăbesc să își precizeze distanța. Pe de altă parte, preferând din nou „ortodoxia” interpretativă și realitățile evoluției intelectuale ale personajelor noastre, am notat faptul că reevaluarea bazinului tematic al copilăriei (mai mult decât episodul biografic al contactului cu *Jugendbewegung*) ar putea potențialmente să îmbogățească și să întregască imaginea gândirii benjaminiane a politicului, și că, în ordinea expunerii de față, o asemenea cercetare este de interes secundar. Motivul e acela că Benjamin nu rămâne mult timp în zona polemicilor intergeneraționale. Tăcerea tinerimii îi apare, în contextul marii răsturnări pe care o aduce cu sine războiul, nu un simplu accident de parcurs, ci mai degrabă semnul unei neputințe patente. Abandonând naivitățile tinerești, el va căuta alte resurse, și va încerca să rezolve problemele experienței și în manieră filosofică. Prima sale conceptualizări ale experienței în aduc la o confruntare cu autoritatea lui Kant.

Conceptul kantian al experienței

Pe urmele lui Benjamin, Giorgio Agamben²⁸¹ analizează destrucția experienței tradiționale ca trăsătură congenitală a modernității, al cărei nucleu ar fi reducerea acesteia la domeniul cunoașterii, al științei. Astfel, metafizica subiectului, încă de la începuturile sale, care

²⁸⁰ Rolf Tiedemann, *Etudes sur la philosophie de Walter Benjamin avec une préface de Theodor Adorno*; Anson Rabinbach, „Between Enlightenment and Apocalypse”; Michael Lowy, „Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)”.

²⁸¹ Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, Payot, Paris, 2002. Lucrarea lui Agamben are meritul de a reuși în bună măsură o critică istorico-filosofică la adresa metafizicii moderne a subiectului și a prelungirilor sale având drept punct de răsturnare a acesteia conceptul de experiență. Datorită acestui fapt, ea ar merita o atenție deosebită, fie și pentru a denunța, acolo unde este cazul, excesele interpretative, paralogisme și tentația speculativului, precum și pentru a relua tematic câteva din observațiile, adesea foarte rodnice în cercetare, ale filosofului italian

coincid cu incipitul științelor moderne, realiza o extindere nepermisă ale competențelor intelectului, care înseamnă, în același timp, o reducere a competențelor subiectului în genere. În acest context istorico-filosofic, Kant este prezentat drept ultima figură pentru care conceptul de experiență mai apare în caracterul său aporetic, anulat de re-suprapunerea ego-ului empiric și a celui transcendental în idealismul filosofic german²⁸². Acestei observații a lui Agamben trebuie că i-ar fi subscris și Benjamin. Prima luare de poziție concretă a acestuia din urmă în privința experienței face referire, în mod deloc întâmplător, tot la Kant, și aici este punctul de plecare al unui lung și dificil parcurs, care va face din experiență locul geometric al „istoriei culturale speculative” benjaminieniene a modernității. Pentru Benjamin, așadar, într-un sens care necesită însă a fi explicat îndeaproape, problema modernității este problema experienței²⁸³.

Conceptul kantian de experiență își găsește definirea în cadrul teoriei sale a cunoașterii. În interesul întemeierii propozițiilor generale, Kant deosebește judecățile de percepție de cele de experiență, pe criteriul raportării la sfera de fenomene vizate în fiecare dintre ele. Dacă domeniul acesteia este redus la cazurile deja observate, avem de-a face cu o judecată de percepție, iar dacă la acestea se adaugă și se acceptă și celelalte cazuri relevante, se enunță o propoziție de experiență. În măsura în care o judecată de experiență întemeiată (numită și cunoștință empirică) sprijină cazuri observate întâmplător, Kant îi atribuie, într-un sens încă neclar, necesitate și generalitate. Termenul de cunoaștere empirică, adică de experiență, este utilizat însă de către Kant cu precădere pentru a numi totalitatea judecăților de experiență²⁸⁴. Intenția lui Kant este, conform evaluării devenite ortodoxe a Criticii rațiunii pure, de a rezolva problema condițiilor de posibilitate ale experienței, pornind de la premisa că, în ciuda opiniei lui Hume, acestea ar fi întemeiate rațional, iar nu pur și simplu pe baza unei obișnuințe. Decisivă este aici demonstrația cu privire la analogiile experienței, a treia clasă a principiilor sintetice ale intelectului, cele care stau tocmai la baza experienței (a cunoașterii empirice) ca atare. Fundamentul lor general, principiul, stă în aceea că toate intuițiile sensibile (*Erscheinungen*) stau a priori sub regulile determinării relațiilor dintre ele în timp²⁸⁵. Experiența, așadar, este posibilă doar prin reprezentarea unei conexiuni necesare a percepțiilor²⁸⁶. Experiența, în calitate de

²⁸² *Ibidem*, p. 60.

²⁸³ J. M. Bernstein, „Benjamin's speculative cultural history”, pp. 143, 149.

²⁸⁴ F. Kambartel, H. Holzhey, „Erfahrung”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, p. 614.

²⁸⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, ediție de Benno Erdmann, 6. revidierte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin & Leipzig, 1923, p. A 176 sq, B 218 sq.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. B 218.

cunoaștere ce „determină un obiect prin percepții” are drept condiție ca acestea să fie legate necesar, adică a priori, în timpul ca atare, după regulile generale ale determinării timpului. Expresia „analogiile experienței” arată că aceste premise privesc relația percepțiilor în timp. Altfel decât axiomele intuiției și decât anticipările percepției, care sunt constitutive obiectului, și altfel decât proporțiile matematice (care permit reconstituirea unui obiect), aceste analogii determină doar relația dintre membrele eterogene, funcționând așadar regulativ. În analogiile experienței, schemele categoriilor relației primesc o utilizare regulativă: conservarea (schema substanței), consecința (schema cauzalității) și concomitența (schema interacțiunii)²⁸⁷. Aparținând categoriei principiilor dinamice, analogiile experienței fac posibilă unitatea naturii. Ca principii formale a priori, ele fac posibilă trecerea la fizică²⁸⁸.

În acest fel, experienței îi este asigurat fundamentul rațional, devenind parte a cunoașterii.

Critica benjaminiană a conceptului kantian al experienței din *Das Programm der kommenden Philosophie*

Deși tipică prin caracterul ei de reacție la neokantianismul care făcea legea în mediul academic al începutului de secol al XX-lea²⁸⁹, lucrarea lui Benjamin prezintă câteva particularități importante. Pornind de la locul filosofic comun în epocă, de a încerca să îndepărteze, cu ajutorul instrumentului critic kantian, elementele și impuritățile „mitice” din însăși concepția acestuia²⁹⁰ (același „tipic” critic al filosofiei kantiene care rămâne și pentru ambele mari școli neokantiene esențial), Benjamin propune, ca sarcină a filosofiei viitoare, recunoașterea și sortarea elementelor gândirii kantiene pe trei categorii: cele care trebuie cultivate, cele care trebuie reluate, și cele care trebuie respinse. Dacă între cele care rămân a fi păstrate se numără și arhitectura tripartită a criticilor, ceea ce trebuie cu siguranță refăcut este, pentru autor, conceptul de experiență. Este rezultatul unei evaluări deloc politicoase a conținutului experienței în teoria kantiană a cunoașterii. În opinia nedisimulată a lui Benjamin:

„Cea mai importantă lipsă a kantianismului este aceea că realitatea a cărei cunoaștere, și cu care voia Kant să întemeieze pe adevăr și certitudine

²⁸⁷ *Ibidem*, p. A 144/B 183, A 177/B 219.

²⁸⁸ F. Kambartel, H. Holzhey, „Erfahrung”, vol. 2, pp. 617-618.

²⁸⁹ Gordon Hull, „Reduced to a Zero-Point”: Benjamin’s Critique of Kantian Historical Experience”, *The Philosophical Forum*, vol. 31, 2000, p. 163.

²⁹⁰ Elaborarea acestei lucrări, dedicate lui G. Scholem, trebuie să fi fost impulsionată și de familiarizarea lui Benjamin cu lucrarea lui H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (cp. cu GS II.3:939).

cunoașterea, este o realitate de rang secund, poate de cel mai jos rang.”
(Program: 158)

Problema lui Kant este de a nu fi dat un răspuns decât în unul din cele două puncte decisive ale oricărei teorii a cunoașterii, anume în cel peren al asigurării certitudinii cunoașterii, nu însă și în celălalt, perisabil, și rămas oarecum în voia sorții, al demnității experienței. Aici apare, într-un joc de atribute ce pare inofensiv, prima mișcare dintr-un mecanism argumentativ în doi pași care conduce de la grandoarea (pe care autorul o concede) filosofiei transcendente kantiene, la denunțarea surselor experienței de care se slujește. Deocamdată, apare ca evident ca filosoful critic trebuie să țină cont de determinarea istorică a cunoașterii empirice, și, astfel, exercițiul critic trebuie efectuat asupra propriei epoci, în vederea unei filosofii viitoare. Al doilea pas, care se efectuează în același paragraf, arată că, oricum, principiile experienței, chiar dacă extrase din științe, nu pot să elimine chestiunea decisivă că experiența nu poate să se refere doar la cunoașterea specifică uneia sau alteia dintre disciplinele științifice, și, al doilea, că legătura esențială se țese între subiectul empiric, iar nu cel transcendental, și „vechiul concept al experienței”, care vizează totalitatea pe care o putem numi o imagine despre lume. În cauză vine acum imaginea despre lume a lui Kant însuși, pe care acesta o împrumută de la *Aufklärung*, și care, observă Benjamin, nici nu s-a schimbat prea mult în perioada următoare. Iar această experiență este una de slabă calitate, ceea ce face ca, tocmai datorită certitudinii pe care impozantul construct kantian o asigură acesteia, ea să câștige o „tristă” valoare, care se apropie de zero. Eșecul lui Kant de a da o metafizică poate fi văzut acum ca fiind consecința firească a acestei celei mai de jos, a celei mai prozaice experiențe a epocii (și, susține Benjamin, în întreaga perioadă care îi urmează), și care constă tocmai în lipsa aproape totală de greutate specific metafizică, care a influențat negativ gândirea kantiană.

Alături de aceasta, Benjamin face vinovată imaginea despre lume a Luminismului de orbire religioasă și istorică, pe care o propagă, indefinit, în întreaga modernitate. Într-o butadă specifică, notată de Scholem, Benjamin afirmă că o teorie a cunoașterii care nu poate să dea seama de posibilitatea profeției și divinației (*Weissagung*) nu e demnă de încredere (GS II.3:938).

De asemenea, contraexemplele pe care le ia în discuție mai departe în Program la adresa îngustimii conceptului kantian (și, subsecvent și decisiv în ordinea demersului său cultural-

critic: luminist) al experienței, vizează puncte oarbe asemănătoare cu cel deja dat ale acesteia:

„Știm cum se comportau oamenii primitivi din așa-numita perioadă pre-animistă, care se identificau cu animalele și plantele sacre; cunoaștem și cazuri de nebuni care și ei se identificau parțial cu obiectele și percepția lor, care, deci, nu le mai stăteau în față ca obiecta; cunoaștem și cazuri de bolnavi care pun percepțiile corpurilor lor nu pe seama lor, ci pe a altor ființe, și de vizionari care pretind, cel puțin, că pot să perceapă senzațiile altora ca fiind ale lor.” (Program, 161-162)

Toate aceste exemple (despre care „știm”) pun în evidență nu doar incapacitatea noastră de a le face loc într-o teorie mai generală a experienței fără a apela la o reconsiderare masivă a kantianismului, ci, în primul rând, o caracteristică aparte a solului de pe care se ridică experiența kantiană în caracterul ei definitoriu de cunoaștere empirică, și anume rudimentele metafizice pe care acesta încă le conține, datorită nereflectării cultural-filosofice asupra influenței discrete dar determinante a mitologiei Luminilor asupra construcției sistemului:

„În fapt, este incontestabil că în conceptul kantian al cunoașterii joacă un rol important reprezentarea, fie și sublimată, a unui eu individual psiho-fizic [*leibgeistig*] care preia, prin intermediul simțurilor, percepțiile și își formează, pe baza acestora, reprezentarea. *Această imagine este însă mitologie, și, în privința conținutului ei de adevăr, ea e egală oricărei alte mitologii a cunoașterii.*” (Program, 161, subl. ns.)

Printr-o întorsătură neașteptată, relația subiect-obiect ce stă la baza sistemului kantian este arătată a fi nimic mai mult decât un rest metafizic nereflectat critic al acestuia. Eforturilor neokantienilor de a îndepărta caracterul obiectual al lucrului în sine trebuie să li se adauge, în mod necesar, eliminarea naturii subiective a conștiinței, construită prin analogie cu eul empiric. Reprezentarea eului psiho-fizic care este prezentă astfel, chiar dacă sublimat, în miezul sistemului kantian nu este decât mitologie, al cărei conținut de adevăr nu diferă de cel prezent în exemplele date mai sus.

Nu e greu de întrevăzut că acest atac oblic la adresa sistemului kantian are consecințe importante în ceea ce privește Programul filosofiei viitoare pe care îl propune tânărul Benjamin. Ceea ce ne interesează însă în primul rând în ordinea acestei expuneri este modul în care ajunge să fie concepută experiența. Concluzia acestei critici este prezentă în

sentința care încheie textul din 1917²⁹¹, și care sună astfel: „Experiența este diversul unitar și continuu a cunoașterii.” (Program, p. 168)

Comentând consecințele acestei critici (prezente în mod succint în această formulare), Mattenklott conchide: „ (...) ceea ce ignora Kant și gândirea Luminilor de înainte și de după el, ar fi dependența de timp a experienței în diversitatea formelor sale culturale de apariție, așa cum ea nu poate să-și găsească locul într-o schemă epistemologică a unei relații subiect-obiect definite după modelul unor acte de cunoaștere [specifice] științelor naturii.” Propunând elaborarea unui concept mai înalt al experienței, Benjamin pare a susține că a face experiențe este (din nou în expresia succintă și precisă a lui Mattenklott)

“(...) acțiunea istoric-culturală a subiecților colectivi²⁹² în formele diverse ale religiei, mitologiei, limbii, artelor și a formelor generând experiență ale științei. În această complexitate, experiența formează volumul interior al unei cunoașteri care se mișcă în procesul dinamic al continuilor metamorfoze.”²⁹³

Rezultatele acestei confruntări cu Kant nu rămân fără urme în evoluția ulterioară a gândirii benjaminienne a experienței.²⁹⁴ Preocuparea față de calitatea (demnitatea) experienței despre care se discursază teoretic, intuirea acută a nevoii reconsiderării experienței în sensul demnității ei (adică nici mai mult nici mai puțin decât pornind de la centralitatea sa epistemo-critică și politică) vor ghida de aici înainte toate încercările lui Benjamin.²⁹⁵

Kant și Luminile, sau problematica experienței istorice

Influența pernicioasă pe care o suferă Kant din partea Luminilor nu se oprește la cele indicate până aici. Dimpotrivă, ea devine definitorie în gândirea politică kantiană și în reflecția sa asupra filosofiei istoriei, adică în construcția a ceea ce putem numi „experiența istorică”. Fără a ignora contextul social-politic și cultural al vremii în care văd lumina

²⁹¹ În continuarea textului, Benjamin plasează la începutul anului următor, 1918, un *Nachtrag* (GS II.3:937)

²⁹² Ceea ce are aici în vedere Mattenklott prin expresia „subiecți colectivi” sunt comunitățile structurate socio-cultural, ceea ce presupune deja o neglijare, în favoarea unei paradigme clasice de interpretare a schimbării sociale, a destructurării acestor „subiecți colectivi”, despre care vorbește Benjamin însuși (KwE 2. Fassung, cp cu corespondența Adorno-Benjamin: degradarea proletariatului ca masă)

²⁹³ Gert Mattenklott, „Walter Benjamins Kritik ästhetischer Erfahrung”, p. 4.

²⁹⁴ În ciuda caracterului vădit al influenței topoi-lor kantieni asupra vocabularului filosofic și temelor de reflecție benjaminienne, teza unui angajament continuu cu Kant (formulată între alții de Hull, *lucr.cit*) nu poate fi susținută în toate punctele sale.

²⁹⁵ Împărtășesc ideea, urmărită și de alți tineri cercetători, că nodul gordian al operei benjaminienne este gândirea asupra experienței, indiferent dacă discutăm aspecte teologice, politice, literare, sau critice ale acesteia. A se vedea, de pildă, Lavelle, Patricia, *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, Éditions du Cerf, Paris, 2008; Ioan Alexandru Tofan, *City Lights. Despre experiență la Walter Benjamin*, Humanitas, București, 2014.

aceste reflecții, și care le condiționează într-o bună măsură (confirmând evaluarea benjaminiană), ele se caracterizează în general printr-o lipsă pronunțată de inventivitate – față de turul de forță al criticilor – și printr-o atitudine completamente luministă, la elaborarea ideologiei căreia Kant pune serios umărul. Seria de scrieri de dimensiuni reduse pe care Kant o consacră acestor teme („Ce sunt luminile?”, „Sfârșitul tuturor lucrurilor”, „Ideea unei istorii universale”, tratatul despre Pacea perpetuă, etc.²⁹⁶) și care apar în diferite periodice ale vremii sunt tributare unui „cum era de așteptat” care ar putea fi confirmarea acelei lipse de greutate metafizică a conceputul de experiență, care se observă în aceste contexte cu o și mai mare claritate.

Kant, Was ist Aufklärung?

Analiza acestui text kantian oferă un argument solid pentru confirmarea analizei benjaminienne care basculează atitudinea kantiană în mitologia Luminilor. Pornind de aici, așa cum se arată deja în Program, Benjamin va putea, pe bună dreptate, să conducă critica experienței mai departe prin reacție critică atât față de Lumini – a cărei *Weltanschauung* rămâne, în concepția sa, principala reductă împotriva unei juste reconsiderări a modernității în întregul său -, cât și, după cum vom avea prilejul să vedem, împotriva contracurentului reprezentat de istorism.

În debutul comentariul său la adresa ideii kantiene a Luminării, M. Flonta²⁹⁷ atrage atenția asupra mizei centrale a acestui text, făcându-l parte dintr-o intenție și imagine generală a lui Kant asupra sarcinilor ce revin epocii sale, prezentă într-o notă din Critica rațiunii pure:

“Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. Religia, prin sanctitatea ei, și legislația, prin maiestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănueli juste că nu pot pretinde stima sinceră, pe care rațiunea o acordă numai acelui care a putut face față examenului ei liber și public” (KrV XI (7))²⁹⁸

Kant indică, așadar, trei posibili titulari ai suveranității: D-zeu (religia), monarhul (sistemul etatico-juridic laic), și individul, cărora li se mai adaugă o entitate: rațiunea (cea care revine, prin uz public și liber, *publicului*). Relațiile dintre aceștia, pretențiile de valabilitate și hegemonie pe care le ridică fac istoria politico-filosofică a modernității. E limpede acum

²⁹⁶ Immanuel Kant, *Werkausgabe in 12 Bänden*, vol. XI-XII, ediție de Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

²⁹⁷ Mircea Flonta, „Ideea Kantiană a luminării”, în Mircea Flonta, H.-K. Keul (ed.), *Filosofia practică a lui Kant*, Polirom, București, 2000.

²⁹⁸ Traducerea după ediția românească, Editura Științifică, București, 1969, p. 13 (notă).

în ce sens trebuie înțeleasă și acceptată afirmația lui Foucault²⁹⁹ că, pentru Kant, Aufklärung-ul este un „proiect esențialmente politic”, a cărui împlinire, ce stă sub semnul realizării suprapunerii ideii sale cu cea a criticii, înseamnă impunerea definitivă a rațiunii ca singură autoritate politică în spațiul public, care capătă acum, poate pentru prima dată, adevărata sa problematizare ca punct nodal al modernității.

În acest fel, anticipând, regăsim premisa neformulată a textului kantian ca fiind pretenția hegemonică a rațiunii în spațiul public, în fața tribunalului căreia, exercitat prin uzul public al rațiunii, trebuie să se prezinte pentru a-și susține cauza celelalte două instanțe cu pretenții de legitimitate și autoritate în câmpul social, anume religia și sistemul etatico-juridic. Tribunalul acesta al rațiunii exercitate liber și public trebuie să fie drept, câtă vreme criticismul s-a ocupat deja de stabilirea limitelor sale – însă, așa cum o știm, el nu a chemat să-i răspundă atributele sale.

A urma ideea Luminării solicită ridicarea de la nivelul individual, personal, al îndemnului cartezian la rațiune. Celebra deviză kantiană a epocii luminilor, *sapere aude*, nu are sens fără investigarea posibilității *publicului* de a ieși din starea de minorat (WA XI: A 482), și a condițiilor care trebuie să fie îndeplinite pentru ca acesta să se „lumineze”. Condiția fundamentală este nu îndepărtarea tutorilor, sau îndepărtarea de tutori (ceea ce nu ar fi însemnat nimic în plus față de îndoiala carteziană) ci „*libertatea uzului public al rațiunii*” (WA XI: A 483-484, subl. ns.), condiție care are un caracter politic, de urmărit și de pus în practică doar în cadrul unei societăți. Dacă spațiul privat, al exercitării profesiilor, oricare ar fi acestea, presupune, pentru păstrarea bunului mers al lucrurilor, acceptarea supunerii față de norme specifice imanente respectivei activități particulare, fiind prin urmare ne-liber, spațiul public, cel al unei aparent nelimitate libertăți al uzului rațiunii, este asignat, într-o manieră oarecum contradictorie, suveranului absolutism luminat. Întregul demers kantian evoluează între două afirmații, una, de începutul textului, care confirmă unicitatea și suveranitatea lui D-zeu ca și modalitatea în care i se poate acorda, în deplină libertate a gândirii, supunerea („Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: Rasonniert, soviel ihr wollt und worüber ihr wollt, aber gehorcht!), pentru ca, pe final, Kant să se contrazică în aparență, afirmând că un principe luminat ar putea cere același lucru supușilor săi (WA XI: A 493). Să fie vorba doar de dorința lui Kant de a trasa o similaritate pronunțată între domeniul universal și cel public al exercițiului rațiunii, și de a asigura, în forma

²⁹⁹ Michel Foucault, *Ce este un autor*, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2004, pp. 65-78.

contractului de care vorbea Foucault, rolul regulator al monarhului? Kant neagă capacitatea statelor „acefale” (*Freistaaten*) – referindu-se aici, de bună seamă, și la cele „emanate” de revoluții - de a asigura libertatea uzului public al rațiunii. Problema căreia îi răspunde astfel Kant este cea a rezolvării conflictului potențial dintre suveranitatea individului (asigurată de demnitatea sa de subiect autonom) și cea politică, încercând să convingă asupra caracterului necesar al existenței suveranului și a funcțiilor sale într-un spațiu declarat liber, și în care există o slabă legitimitate a solicitării supunerii. Kant se repliază din fața spectrului anarhiei din „statele libere”, preferând să vorbească, într-o manieră care îl apropie astfel de Hobbes, despre „cea mai puțin vătămătoare expresie a libertății” (KW XI: A 484), cea a rațiunii. Este evident, din perspectiva contemporană, caracterul mai degrabă oximoronic al acestei caracterizări. Rațiunea își va impune exigențele dincolo de limitele descrise de Kant, substituindu-se în cele în urmă suveranului și atribuindu-și funcția de a tutela destinele individuale și de a reglementa, în numele universalității ei, relațiile sociale și politice. Dintr-o singură mișcare, sunt eliminate astfel toate cele trei entități pasibile de a „umple”, de a deține suveranitatea. Omul modern nu este suveran, și asta nu numai datorită erodării statutului său de „domn al existentului”, ci prin necesitatea de a se supune în calitate sa practică normelor (juridice, dar și de altă natură) care striază spațiul public; suveranul nu mai este subiect, nu mai este determinabil, rămânând doar o funcție, cea a suveranității, capabilă, ca mai înainte, să suporte mai mulți titulari³⁰⁰.

Ideea luministă a unei istorii universale și direcțiile principale ale criticii benjaminienne la adresa acesteia

Elaborarea ideii luministe a unei istorii universale de către Kant lasă de la bun început impresia de a nu fi în nici un fel surprinzătoare. Kant este silit de coerența sistemului său al teoriei cunoașterii, specific științelor naturii, să conceapă istoria în aceleași granițe. De aceea, afirmația lui Kant din miezul „Ideii unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit”, conform căreia ar fi de căutat de către filosof firele conducătoare ale unei „istorii a lumii în concordanță cu planul naturii”, sarcină care este considerată „posibilă și chiar capabilă să ducă mai departe scopul naturii înseși” (WA XI: 34 (A 387-388)) se înfățișează atât de trist. După cum observă Hull³⁰¹, pornind de la această idee, istoria universală nu poate să se înfățișeze decât ca neavând o armătură teoretică, așa cum va arăta Benjamin însuși în *Teze*. Motivul pentru această critică ține de faptul că armătura teoretică

³⁰⁰ Printre aceștia se numără desigur și masele, a căror transformare în subiect este, după cum afirma Sloterdijk, marea ambiție a modernității.

³⁰¹ Gordon Hull, „Reduced to a Zero-Point”, p. 166.

este împrumutată de la științele (istoria) naturii, pe motivul deja arătat că experienței istorice nu i se atribuie nici o altă posibilitate de asigurare a certitudinii sale ca parte a cunoașterii decât prin suprapunerea cu experiența fenomenelor naturale. În acest punct, al conceperii experienței istorice, sărăcia metafizică a conceptului de experiență kantian (și luminist) devine patentă.

Lucrurile nu se opresc nicidecum aici. Experiența istorică, concepută astfel, care face carieră, și datorită lui Kant, în contextul Luminilor, precum și în cel al istorismului, prezintă câteva aspecte asupra cărora Benjamin va reflecta îndelung.

1. Pe de o parte, continuitatea natură-istorie asigurată de către cunoașterea empirică, ne pune în fața recunoașterii, inconfortabile teoretic și inacceptabile practic, a unei „infinite rău”, împrumutat din ideea progresului asimptotic al științelor (convoluta N a PW, GS V.1:570 sqq).

2. Apoi, revine a fi discutat caracterul arbitrar (în termeni benjaminieni: violent) al experienței istorice astfel concepute, care indică din punct de vedere practic o înstăpânire asupra naturii. Benjamin tratează cu suspiciune concordismul natură – natură umană prezent la Kant, și ia în discuție, în centrul investigațiilor sale, tocmai problema relației natură – istorie, (cu versiunile natură – politică și natură – cultură) tematică prezentă în centrul dificultăților majore de înțelegere a unora dintre lucrările sale cele mai importante. O refacere a variantei benjaminieni a „Dialecticii luminilor” - dincolo de influența pe care Benjamin o are asupra structurării lucrării comune a lui Adorno și Horkheimer³⁰² - depinde de clarificarea acestor raporturi.

3. Nu în ultimul rând, trebuie delinuate trăsăturile proprii ale experienței istorice concret realizate istoricește, ca punct de pornire pentru o *Umwertung* a experienței istorice așa cum slujește ea, poate împotriva voinței sale, proiectelor cultural-critice și deformărilor interesate politic.

În textul său, „Ce sunt Luminile”, Foucault îi face dreptate lui Kant cel puțin în acest punct, împotriva judecății critice la adresa acestuia, care pare să fie, din această perspectivă, prea definitivă. În comentariul răspunsului kantian la această întrebare, Foucault regăsește o idee care nu ar trebui abandonată: Kant ar fi primul filosof care oferă,

³⁰² Wiggershaus, *ibidem*, confirmă cu argumente convingătoare influența lui Benjamin în structurarea proiectului „Dialecticii luminilor”.

în perfectă consistență cu întreaga sa operă, bazele unei reflecții filosofice asupra propriului său prezent. A gândi prezentul ca o „ieșire” (Ausgang), iar nu, conform figurilor obișnuite ale acesteia, fie ca parte a unei vârste a lumii, ca grup de evenimente care ar trebui supus unei hermeneutici istorice sau ca punct de tranziție spre o lume nouă, înseamnă, nici mai mult nici mai puțin, în ultimă consecință, vizarea purei actualități. Actualitatea e situată în centrul acestei mișcări de emancipare, e plasată în cadrul prezent al responsabilității imediate și continue a umanității, impunând lucrul asupra actualității, asupra prezentului, ca sarcină filosofică și publică totodată. O lectură corectă filosofic a acestui text, așadar, ar face vizibile resursele proiectului Luminilor, cel puțin în aspectul său cel mai puțin determinat, anume ca „atitudine de modernitate”, ca ethos modern. Se poate specula asupra acestei atitudini de modernitate ca fiind nimic altceva decât experiența istorică de un nivel mai înalt pe care o caută Benjamin.

Falimentul experienței tradiționale în modernitate.

Repetiția este și la Benjamin semnul unui obstacol. În cazul reflecției sale privind experiența, ineficacitatea acesteia de a de seama de evenimentele cele mai importante ale prezentului și de a se ridica la exigențele sarcinii sale tradiționale ridică dificultăți cu atât mai mari. Semnele eșecului experienței ca vehicul discursiv al tradiției ce informează structurarea realității sociale în toate aspectele ei sunt de regăsit pretutindeni, și conduc la un diagnostic dezesperant. Experiența nu mai face față evenimentelor, așadar trebuie să fie abandonată, atât ca resursă pentru repoziționări teoretic-interpretative individuale cât și pentru practicile sociale. Deja în 1931, într-o recenzie care are puține de-a face cu tema noastră, Benjamin indică arată faptul că, în mod paradoxal, experiența a devenit incomunicabilă. Pierderea potențialului său productiv devine un fapt hotărâtor pentru toți cei care trecuseră prin marasmul Marelui Război și al crizelor economice și politice care-i urmează:

„Experiențele cu adevărat grăitoare din viața omului sunt încapsulate și insignifiante precum sămânța. Ceea ce e în sensul ce mai înalt, rodnic se află închis în coaja tare a nemijlocirii. Nimic nu diferențiază așa de evident adevărata productivitate de cea absentă, dar mai ales de cea falsă, precum întrebarea: a trăit omul la momentul potrivit - în deceniul dintre cincisprezece și douăzecișicinci – ceea ce i-a închis gura, ceea ce-l face mut, știutor și dubitativ, ceea ce-i devenea experiență pentru care el să depună mereu mărturie și să n-o trădeze și să n-o trivializeze niciodată. (GS III:275).

În „Erfahrung und Armut” (Experiență și sărăcie) (1933) și „Der Erzähler” (Povestitorul) (1936), regăsim, formulată în aproape cu aceleași cuvinte, observația privind eșecul experienței tradiționale, a cărei repetare obsesivă indică dureroasele eforturi ale gândirii de a o conceptualiza:

[E]xperiența e în scădere la bursa de valori, și asta într-o generație care a trecut, între 1914 și 1918 prin cea mai îngrozitoare experiență din istoria universală. (...) Nu se vedea încă de atunci cum oamenii se întorceau amuțiți de pe câmpul de luptă? Nu îmbogățiți de experiență comunicabilă, ci sărăciți. Tot ce s-a revărsat apoi, în următorii zece ani, în puhoiul de cărți, a fost altceva decât o experiență care se transmite de la om la om. (...) [N]iciodată experiențele unor mari minciuni nu au fost pedepsite mai mult decât cele strategice prin războiul de poziții, cele economice prin inflație, cele fizice prin foamete, cele etice prin deținătorii puterii. O generație care mai mergea încă la școală în tramvaiul cu cai s-a trezit sub cerul liber, într-un peisaj în care nimic nu rămăsese neschimbat în afara norilor de pe cer, și, în mijloc, într-un câmp de forțe plin de curenți distructivi și de explozii, minusculul și fragilul trup omenesc.” („Experiență și sărăcie”, I: 227)³⁰³

Experiența nu mai este mediul de transparentizare a opacității evenimentului, nu mai e capabilă să organizeze semnificațiile într-o imagine despre lumea exterioară sau despre moralitate. Întrebarea de maximă dificultate care se pune este, aici: ce anume împiedică realizarea mării sinteze a experienței, câtă vreme formele sale de prezentare continuă să funcționeze (în gol)? Ce anume, așadar, asigură mai înainte eficacitatea acesteia iar acum, depotențată, se păstrează letargic în sfera unor dări de seamă disperate despre trăiri individuale?

Există aici o serie de răspunsuri posibile, pe care o analiză a cauzelor și consecințelor acestui verdict benjaminian, care nu și-a pierdut până azi cu nimic din actualitate, le-ar face necesare.

³⁰³ Iată, în oglindă, pasajul din „Povestitorul”: [C]ota experienței a scăzut. Și pare să continue să scadă la infinit. (...) Odată cu Primul Război Mondial a început să se manifeste un proces care de atunci nu a încetat să se accelereze. Nu atunci s-a constatat că bărbații se întorceau de pe câmpul de luptă amuțiți – nu mai bogați, ci mai săraci în experiență comunicabilă? Ceea ce a reieșit din puhoiul de cărți despre război care au apărut după zece ani nu avea nimic de-a face cu acea experiență care trece de la om la om. (...) Căci niciodată experiența unor mari minciuni nu a fost pedepsită mai amarnic decât a fost cea strategică de cea a războiului de tranșee, cea economică de inflație, cea fizică de blocadă, cea morală de către cei de la putere. O generație care mai mersese încă la școală cu tramvaiul cu cai stătea sub cerul deschis, într-un peisaj în care nimic nu rămăsese neschimbat în afară de nori, și, sub acești nori, în câmpul de forțe al torentelor și exploziilor distructive, trupul uman, fragil și minuscul” (I:301-302.)

(a) Într-o primă abordare, experiența poate fi considerată ca fiind dependentă de o anumită formă a transmiterii, a cărei eficacitate dispare pe măsură ce e înlocuită cu un alta. Astfel, observația tânărului Benjamin privind degradarea limbajului prin utilizarea exclusivă a funcției sale de mediu de transmitere a informației indică drept cauză obiectivă a falimentului tradiției [orale] înlocuirea formei epice cu știrea, a povestirii cu mecanismul presei. Aceasta este judecata pronunțată cu insistență de Karl Kraus³⁰⁴, a cărui influență asupra lui Benjamin în formularea unei atare ipoteze pare evidentă³⁰⁵. Persistența acestei evaluări, reluată în „Povestitorul”, atestă nu atât influența lui Kraus, ci, mai important, vechimea preocupării lui Benjamin cu tema epicului. De altfel, celălalt „dușman de moarte al povestirii” (pe lângă cititul ziarelor) este romanul (GS II.3: 1287), a cărui punere în discuție depinde, în mare măsură, de *Teoria Romanului*³⁰⁶ a lui Lukacs, ceea ce indică, din nou, faptul că Benjamin urmărește cu obstinație această problemă încă de la începutul anilor 20. Un alt element care confirmă ipoteza aceasta de lucru este intervenția emfatică a termenului „omul drept”, care reia, astfel, o problematică deschisă în *Critica violenței*.

(b) Cauza exterioară (și eficientă) a eșecului experienței: evoluția tehnicii.

Cu toată aprecierea pe care o avea față de Kraus³⁰⁷, Benjamin nu rămâne în siajul opiniei acestuia, ci, într-o manieră care va deveni tipică, indică un fapt exterior drept cauză eficientă (ceea ce are drept rezultat și evitarea negativismului krausian). Tehnica și evoluția ei ar fi cea care ar duce, în fond, la apariția acestei situații. Așa opinează Benjamin în „Experiență și sărăcie” (1933), probabil primul loc în care tehnica devine obiect de reflecție, concept a cărui reelaborare în va înscrie pe Benjamin pe un drum incontestabil. Intrarea omului în această epocă a tehnicii, cu adevărat „modernă”, e definită cu un termen la fel de echivoc în context ca și cel de experiență: barbaria. În fond, așa cum vom observa

³⁰⁴ Influența imensă exercitată de Kraus asupra contemporanilor săi, care depășește granițele universului cultural vienez nu poate fi contestată, chiar dacă aceasta este adesea trecută cu vederea. La noi, în lipsa traducerilor, numele lui Kraus apare rar; două descrieri ale personalității sale creatoare și a conținutului efectiv al criticii sale sociale sunt volumul de memorii al lui Elias Canetti, „Facla în ureche” și capitolul dedicat aproape exclusiv acestuia în excelenta lucrare a lui Allan Janik și Stephen Toulmin, „Viena lui Wittgenstein”. Lucrarea sa monumentală, *Die letzten Tage der Menschheit [Ultimele zile ale omenirii]*, precum și revista pe care o editează vreme de peste trei decenii de unul singur, *Die Fackel [Facla]*, stau sub semnul unei severe critici a limbajului, care, ca atare, nu mai este un epifenomen al crizei modernității care culminează cu războiul mondial, ci tocmai cauza acesteia.

³⁰⁵ După cum își amintește Scholem, ultimul număr din *Die Fackel* nu lipsea niciodată de pe masa lui Benjamin, despre ale cărei articole discuta cu aprindere cu prietenii, și ei cititori inveterați ai acesteia. Cf. de pildă Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, p. 117. La moartea lui Kraus, Benjamin declară că, odată cu acesta, dispare ultimul dintre cei care l-au influențat (cf. A/B: 195.)

³⁰⁶ Apărută în volum în 1920, și pe care Benjamin o cunoștea și o aprecia.

³⁰⁷ Articolul pe care i-l dedică (în 1930) este doar un argument. O discuție detaliată a influenței lui Kraus asupra lui Benjamin depășește, din nou, interesul și limitele textului de față.

în continuare, cei doi termeni par a se contamina și fragiliza reciproc în observația și evaluarea modernității la Benjamin.

Spre deosebire de acesta, deși într-o rar întâlnită empatie, Günther Anders (Stern) observă cu aceeași acuitate colapsul experienței, în care vede, la fel ca Benjamin înaintea sa, piatra de încercare a oricărei reflecții responsabile și angajate. „Experiențele formatoare” pentru Anders sunt, conform propriei mărturisiri, tot atâtea momente în care aceasta nu mai poate să se formeze, ca de pildă, *Machtergreifung*, știrea despre existența lagărelor de exterminare sau Hiroshima. Această scoatere din joc a experienței îl conduce pe Anders către ceea ce el numește „singurele mele descoperiri” în filosofie, ambele relevând de regimul de disparități pe care îl aduce cu sine tehnica: discrepanța dintre producție și reprezentare și supraliminaritatea evenimentului față de experiență³⁰⁸. „În secolul industrializării masive omul a ajuns să producă industrial cadavre, cu milioanele”, ceea ce așează conștiința individuală în fața unor evenimente de un tip cu totul nou. Supraviețuitorii exploziei atomice de la Hiroshima sunt incapabili să descrie ceea ce s-a întâmplat, rămân muți³⁰⁹. Analiza acestui fenomen îl face pe Anders să conchidă că apariția tot mai frecventă a acestuia se datorează depășirii limitelor cunoașterii asociate (adică, pe scurt, a experienței așa cum o asociază modernitatea, pe de o parte, cu realitatea observabilă și de cealaltă, cu capacitatea cognitivă). Supraliminaritatea (*Überschwelligkeit*) definește fenomenologic ceea ce se petrece atunci când evenimentele și acțiunile sunt încă prea mari pentru a fi cunoscute, chiar dacă ele sunt accesibile simțurilor și pot fi înregistrate de către memorie; se indică astfel faptul că așa cum spune Anders, „în gândire suntem mai mici decât noi înșine, așa că ajungem să nu mai știm ce facem și ce ni se face”³¹⁰. Pornind de la premisa că „fantezia percepe mai mult decât simțurile”, Anders conturează proiectul său de gândire ca unul „pedagogic”, menit să antreneze conștient imaginația și a o aduce la nivelul empiriei (adică al realității fabricate), pentru a elimina imoralitatea rezultată din incapacitatea de a imagina consecințele a ceea ce omul produce (discrepanța dintre producere și reprezentare).

De semnalat că, nici în cazul lui Benjamin, nici în cel al lui Anders, explicarea eșecului experienței nu recurge la obișnuitul mecanism psihologic al experienței traumatice, în ciuda faptului că, cel puțin pentru Anders, fenomenele luate în discuție poartă și acest

³⁰⁸ Günther Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse?*, Editions Allia, 2001, p. 74.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 65 sq.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 72.

nume. Aceasta se datorează hotărârii de a nu lăsa cauza obiectivă în afara discuției. O altă linie de adâncire a analizei raporturilor dintre tehnica înțeleasă nediscriminant ca sferă a producției, și experiența înțeleasă ca structură generală a realității socio-culturale trimite desigur la binecunoscuta teză marxistă a preeminenței bazei față de suprastructură. Fără a discuta în mod explicit această poziție de principiu a lui Marx, Benjamin oscilează în privința interpretării acesteia. În unele texte, ca de pildă în „Opera de artă în epoca reproductibilității sale tehnice” o folosește ca punct de plecare, în vreme ce alteori pare mai degrabă a privilegia opinia conform căreia între cele două există o relație dialectică, dacă nu cumva suprastructura e cea care anticipează, în producțiile sale, evoluția bazei³¹¹. Asupra importanței tehnicii, mai precis a ceea ce poartă la Benjamin numele de tehniciile reproducerii, se va reveni într-o secțiune anterioară, aici fiind doar locul de a arăta cum acționează tehnica în înțelesul său generic, drept cauză a falimentului experienței.

(c) Încrederea: bază a veracității și eficacității narativului

Ceea ce atrage mai întâi atenția în „Povestitorul” este formularea, reluată aidoma din textul din 1933, că experiența e în scădere la bursa de valori. Ce este atât de important în această formulare încât să fie reluată la trei ani distanță? Probabil faptul că scăderea la bursă înseamnă întotdeauna o descreștere a încrederii. Așadar, încrederea e cea care stă la baza veracității și eficacității experienței. Când această experiență, fondată pe încredere, e confruntată cu o realitate despre care nu poate afirma nimic semnificativ, ea devine mincinoasă, își pierde capitalul de încredere. Neîncrederea care însoțește, de acum încolo, experiența, lipsind-o de suportul său decisiv, capacitatea de a informa toate sferele vieții sociale, dă naștere la Benjamin unui proiect de gândire diferit (deși cu destule omologii tematice) de cel al unui Lyotard³¹², patru decenii mai târziu, cu care pare atât de asemănător în premise³¹³. Dacă, în analizele privind situația cunoașterii ale celui din urmă, neîncrederea în metanarațiuni conduce către necesitatea acceptării eterogenității discursurilor și implică dezvoltarea de strategii locale ca parte a unei pragmatice ne-generalizabile a diferendelor, Benjamin pare a căuta să răspundă de înaintea întrebării lăsate

³¹¹ O discuție în jurul concepției benjaminieni privind dinamica relațiilor bază-suprastructură oferă, de exemplu, Rolf Tiedemann, *Etudes sur la philosophie de Walter Benjamin avec une préface de Theodor Adorno*, traducere de Rainer Rochlitz, Actes Sud, Arles, 1987, p. 132 sqq. În opinia sa, arta, munca intelectuală nu reprezintă, la Benjamin, pur și simplu, realitatea socială, ci exprimă încă o dată condițiile economice în care există o societate (cf. GS V:495, K 2,5).

³¹² Jean-Francois Lyotard, *Condiția postmodernă*, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2003.

³¹³ Pentru o privire comparativă, a se vedea Kia Lindroos, „Scattering community”, *Philosophy & social criticism*, vol. 27, nr. 6, 2001.

deschise de *Condiția postmodernă*: „este practicabilă o legitimare a legăturii sociale, o societate dreaptă, după un paradox analog celui din activitatea științifică? În ce ar consta el?”³¹⁴. Una din premisele de lucru ale acestui proiect ar fi următoarea: experiența modernă, ca atare, deși presupusă și cerută a fi autopoietică, nu prezintă această autenticitate. Ea are, în ubicuitatea sa, o origine, mai precis, ea este moștenitoarea unui habitus de structurare premodern. Dacă se poate izola elementul autopoietic al acestei experiențe moderne, dincolo de ceea ce e numit cu ușurință „experiență”, poate că „societatea dreaptă” (o parafrază a „vieții drepte” adorniene?) poate să fie „legitimată” (ghilimelele nu sunt întâmplătoare) de către critica societății concepută ca o critică generală a formelor experienței. Acesta trebuie să fie, în una din translatările sale posibile, ideea care animă critica experienței a lui Benjamin. O critică dornică nu de a distruge, ci de a privi lucrurile așa cum sunt, sau, într-o formulare poate mai potrivită, de a face din critica imanentă instrumentul unei răsturnări pe care încă nu reușim să o ducem până la capăt. Așa reconsideră gânditorul critica sa timpurie a experienței, într-o notă din 1929:

„Într-un text mai vechi mobilizam toate forțele rebeliunii tinerimii contra cuvântului „experiență”. Acum, acest cuvânt a devenit elementul fundamental al multor din preocupările mele. Cu toate acestea, mi-am rămas credincios. Căci atacul meu străpungea cuvântul fără să-l distrugă. Pătrundea în centrul problemei.” (GS II.3: 902, apud Mattenklott)

Benjamin caută să-i delinieze, dacă nu fenomenele specifice (termenul de experiență depinzând în continuare de ubicuitatea sa), atunci formele tipice de expresie și maniera specifică de legitimare a acestora, pe linia de articulare a unei „experiențe” cu structuri primite de-a gata, odată cu conținuturile ei cu o experiență modernă *sensu strictu*, autopoietică. Între acestea, narațiunea (epicul) are un caracter privilegiat. Acesta e motivul pentru care verdictul lichidării experienței tradiționale ia forma unei teorii a (evoluției istorice a) formelor epice în „Povestitorul”.

Critica violenței: originarea tradiției în violența mitică

Eseul „Critica violenței” – unul din puținele elemente păstrate ale „Politicii” benjaminienne –, reprezintă doar una dintre punțile de legătură între problematica experienței, de interes particular aici, și conceptele cheie ale sistemelor teoretice ale mesianismului benjaminian, mai precis, în cadrul acesteia, legătura dintre istoria universală concepută ca nihilism și experiența durabilă, ca epifenomen cultural al violenței mitice.

³¹⁴ Jean-Francois Lyotard, *Condiția postmodernă*, p. 12.

Atenția acordată istoriei formelor narative nu are nimic de-a face cu istoria literaturii; ea este doar încă un capitol de adăugat la „Critica violenței”. E vorba, pe scurt, de a desface nodul gordian care leagă experiența de autoritate, adică, în ultimă instanță, de violența mitică, punctul de plecare al istoriei profane. Istoria profană întoarce prima sa pagină în clipa în care se dialectizează relația omului cu natura³¹⁵. Mitul, problemă care îl preocupă îndelung pe Benjamin, este una din primele forme de mediere între acestea. Cum axioma acestor apostafi ai hegelianismului este că sinteza nu s-a produs (și, după toate probabilitățile, nu va avea loc niciodată (conform citării emfactice a lui Kafka de către Adorno: „progresul n-a avut încă loc”), ordinea profană e informată de succedanee dialectice ale acestui prim mijlocitor: mitul. Violența mitică, e, la Benjamin, sursa întregii istorii universale înțeleasă ca succesiune a metamorfozelor sale (ale violenței). Ea se comportă violent atât față de natură, cât și față de om, ca parte ori contraparte a acesteia. Violența e spațiul de joc al relațiilor om – natură. Dublu violenței oarbe e, în conceptul de Gewalt, autoritatea, adică principiul ordinii ca subordonare, supunere. El funcționează, așadar, în același timp, ca instinct de supra-viețuire pe care umanitatea l-a numit, dintotdeauna, fericire. Fericirea (*Glück*) este destinul fericit, spre deosebire de nefericire, (*Unglück*), care e sinonimă destinului nefericit. Acest dualism fericire-nefericire e restul tuturor depășirilor dialectice și el e structura primă de organizare a experienței în diferitele forme ale epicului și dramaticului.

³¹⁵ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main, 2006, p. 21 sqq.

4.3. UN REPERTORIU DE CHIASME: EXPERIENȚA AURATICĂ

„Scurta istorie a fotografiei” („Kleine Geschichte der Photographie”), care apare în numere succesive în *Literarische Welt* în 1931, conține în nuce direcțiile de investigare ale problematicii experienței în epoca reproductibilității tehnice. Benjamin înțelege acest text ca pe o prolegomenă a Proiectului pasajelor – și pe bună dreptate. Fotografia este pentru Benjamin primul nume al reproducerii tehnice a imaginii, instrumentul care aduce cu sine următorul pas după cel al reproducerii textelor prin intermediul tiparului. Faptul că în toate variantele *Operei de artă* se regăsesc, nemodificate, pasaje întregi din eseul despre istoria fotografiei³¹⁶ vorbește limpede în sprijinul considerării acestuia din urmă ca parte a doctrinei benjaminienne a aurei, conceptul filosofic care preia problematica experienței în perioada 1931-1936, a primelor eforturi de structurare a *Passagen-Werk*. Este necesar așadar a lua împreună Opera de artă și Istoria fotografiei – cu atât mai mult cu cât, lăsând la o parte eforturile de recontextualizare din anii 1938-39, din „*Câteva motive literare la Baudelaire*” și „*Zentralpark*”, el conține teoria cea mai coerentă a aurei.

„Scurta istorie a fotografiei” și „Opera de artă în epoca reproductibilității sale tehnice” își datorează importanța nu doar concentrării axiomatice cu care Benjamin își expune teoria experienței. Ele sunt înainte de toate rezultatul unui efort de dezambiguizare. Caracterul pre-teoretic al experienței nu o pune la dispoziție ca pe o resursă fixă. Definită ca raportare a omului la realitate și a realității la acesta (I: 112)³¹⁷, experiența e supusă schimbării, ca rezultat al înțelegerii acestei raportări în cadrul dialectic mijlocit de tehnică. Deficitul procedural prezent în reconstrucția teoretică a experienței specifică Luminilor, prin reducerea sa la o formă de cunoaștere, deci la resursele subiectului (cu întreaga avalanșă de reprezentări ale socialului ca o comunitate de agenți raționali) este dezvoltat și explicat aici prin intermediul tezei obsolescenței operei de artă, ca rezultat al unui proces istoric dependent de propagarea tehnicilor reproducerii. Mai mult, ideologia luministă nu mai ascunde acum faptul că experiența aparține, ca intuiție (*Anschauung*, *Apperzeption*),

³¹⁶ Definiția aurei obiectelor naturale își găsește formularea acolo, rămasă nemodificată în toate variantele *Operei de artă*, și pusă la încercare doar de re-problematizarea aurei în eseul „Despre unele motive literare la Baudelaire” (I:172 sqq).

³¹⁷ În acest loc Benjamin numește în mod explicit raportarea oamenilor la realitate cu termenul de „*Wahrnehmung*” (percepție). Nu este însă vorba și aici tot de experiență? Cu siguranță, da. Folosirea termenului de percepție vizează problema, atacată aici pentru prima oară, de reformare a esteticii transcendente kantiene orientată de întrebarea posibilității publicului de a se lumina. Percepția devine experiență doar abia prin indicarea manierei proprii prin care acesta își „apropie” realitatea în forma actualității unui identic la fel de important ca unicul în experiența auratică, adică în forma acțiunii politice.

maselor, iar nu indivizilor (cărora le revine gândirea) (I: 112, GS I.2: 480). Incapacitatea experienței de a-și îndeplini rolul social prin intermediul vechilor mijloace de transmitere, concentrată în formula „descompunerii aurei” nu mai e doar semnul unei crize, ci și al înnoirii cathartice a umanității, care lasă să se întrevadă, în practicile reproducerii operelor de artă în fotografie și în film, semnătura (*Signatur*)³¹⁸ noii experiențe, determinată în geneza și în trăsăturile sale factice de tehnică.

În ciuda acestor numeroase clarificări, care înseamnă și descoperirea câtorva prețioase filoane de cercetare, textele benjaminieni nu sunt deloc mai puțin echivoce sau discutabile. Impasul teoriei în fața arhaizării experienței, care mergea până la gestul anunțării emfaticе a unei noi barbarii, se transformă într-o serie de impasuri conceptuale. Cel mai redutabil, generând și azi polemici și interpretări, este situarea conceptului de aură, a semnificației degradării acesteia și a validității postulării unei înlocuiri a modelului auratic al experienței. Aura primește la Benjamin definiții în registre diferite, dând în felul acesta senzația unui obiect al gândirii care se deplasează în același timp în mai multe direcții. Vom urmări aceste deplasări, cu problemele inerente înainte de a reface, în interesul speculativ al lucrării de față, teoria benjaminiană a experienței.

A poza – a fi pozat. Înscenarea (*Inszenierung*)³¹⁹ fotografică

Imaginea alegorică cea mai potrivită pentru a surprinde întregul potențial critic al conceptului de aură este cea, recurentă la Benjamin, a fotografiei redându-l pe Kafka copil³²⁰. Prima explicitare a „conținutului de adevăr” (*Wahrheitsgehalt*) al acesteia apare în „Scurtă istorie a fotografiei”, pregătind introducerea primelor două accepțiuni ale aurei.³²¹

„Un băiețel de vreo 6 ani stă într-un fel de peisaj de seră, îmbrăcat într-un costum de copii strâmt și în același timp umilitor, încărcat cu broderii. Din fundal se ivesc palmieri. Și, ca pentru a face încă și mai încărcat și mai

³¹⁸ Benjamin folosește cu obstinație acest termen.

³¹⁹ Cuvîntul românesc păstrează mai pregnant componenta periorativă a termenului, mai puțin pe cea artificial-productivă.

³²⁰ Celebritatea comentariului din *Teze* închinat desenului lui Klee, *Angelus Novus*, a făcut din păcate invizibil potențialul alegoric al acestei fotografii, care joacă un rol important în opera tîrzie a lui Benjamin.

³²¹ În același an 1931, sub influența lecturii operelor postume ale lui Kafka și a discuțiilor cu Brecht din iunie (cp. cu GS II.3:1155 și van Reijen & van Doorn *op. cit.*, p 126 sq), Benjamin reia prelucrarea voluminosului material destinat unei lucrări despre Kafka (*Franz Kafka*, GS II.2: 409-438), care va apărea fragmentar în 1934, și căreia îi dedică o conferință radiofonică deja în iulie 1931 (GS II.3:1152-1276). Acela pare să fi fost contextul original în care imaginea capătă înțeles, asociată cu ideea, importantă nu doar în economia eseului despre Kafka, ci în întreaga operă a lui Benjamin, a „scurtei copilării amărîte” (*arme kurze Kindheit*). Din motive lesne de înțeles, lăsăm deoparte aici explicitarea acestui aspect, prezent în *Kafka* și în *Berliner Kindheit*.

greșos acest trop împăiat, modelul ține în mâna stângă o pălărie enormă cu boruri late, spaniolească. Ar dispărea desigur complet în acest aranjament, dacă ochii săi nemăsurat de triști n-ar domina acest peisaj preparat. Această imagine este, în tristețea sa fără margini, un pendant al fotografiei anterioare, în care oamenii încă nu arătau așa expulzați și pierduți pe lume precum aici băiatul, era o aură în jurul lor, un medium, în care privirea lor, străpungându-l, dădea conținut și siguranță.” (GS II.1: 175-176)



Ilustrația 1: Fotografie a lui Kafka copil (autor necunoscut)³²²

³²² Reprodusă după Tom Clark, „Walter Benjamin: Franz Kafka’s Left Ear”, <http://tomclarkblog.blogspot.ro/2011/04/walter-benjamin-franz-kafkas-left-ear.html>, data accesării 25 februarie 2015.

Din perspectivă „fenomenologică”, aura se poate descrie prin reconstruirea raporturilor dintre fotograf și aparatul său, care îl determină tehnic, model și privitor. Aici, lucrurile sunt ambigue, fiind greu de decis dacă aura ar aparține modelului (într-o manieră similară operei de artă), privitorului, ori condiționării tehnice.

Am putea spune, calchiind una din formulările lui Deleuze³²³, că evenimentul aurei este un *a fotografia - a fi fotografiat*. Aura nu aparține așadar în nici un fel numai modelului sau numai privitorului, cu atât mai puțin imaginii ca atare. Un argument pentru această polarizare dialectică a sensului fotografiei este observația, preluată de Benjamin, cum că aceste fotografii nu pot fi privite pentru prea mult timp – pare că cineva sau ceva ar întoarce privirea din acestea. După cum adaugă Benjamin în altă parte, citându-l pe Kraus, aura este o astfel de privire întoarsă, dintr-o depărtare impenetrabilă.³²⁴

Pentru a clarifica fenomenul aurei, Benjamin ia în discuție fotografia în evoluția sa istorică. Primele fotografii, dagherotipurile, înfățișează oamenii încă „virgini, sau, mai bine zis, neatinși [de tehnică]” („*unbescholtet, oder besser gesagt unbeschriftet*”) (GS II.1: 372). Timpul lung de expunere și calitatea plăcilor fotografice dau naștere unei raportări la faptul de a fotografia și de a fi fotografiat care „păstrează separate imaginea și actualitatea”, la adăpost de urma „inconștientului” pe care, mai târziu, o caută, evitând-o, cu toții. Acest prim moment, când „fotograful și instrumentul său stau la același nivel” (GS II.1: 374), este contextul original, determinat tehnic, de apariție a fenomenului aurei (mediat de aparat), care „nu disturbă în nici un fel liniștea mulțimii”³²⁵ Acest efect, confundat în mod falacios cu frumusețea, este reprodus artificial în momentul istoric ulterior, când el devenise, din toate punctele de vedere, depășit:

„În perioada de după 1880, fotografii considerau însă ca sarcină a lor, dimpotrivă, să camufleze, cu toate mijloacele (...) retușării, aura, aura care fusese de la bun început reprimată din imagine prin obiectivele mai sensibile la lumină, la fel cum fusese reprimată din realitate prin degenerarea progresivă a burgheziei imperialiste. (GS II.1: 377).

³²³ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.

³²⁴ O speculație sau investigare – de preferință cu protocoalele fenomenologiei - ar putea, eventual, să spună mai multe despre constituirea evenimentului-sens al fotografiei; rămîne deocamdată simplă speculație a afirma că aura și inconștientul mașinal nu sunt forme complet eterogene, deși ea ar putea sprijini o serie de opțiuni teoretice ulterioare. Inconștientul aparatului care înlocuiește conștiința portretistului, clipa în care credem a surprinde neprevăzutul fotografic nu sunt decât nume diferite sau aspecte ale evenimentului-sens al fotografiei. Pornind de aici, se conturează o nouă definiție și explicitare a aurei, prezentă mai ales în *Motive*, dar și în *Passagenwerk*, precum și în *Central Park*. Cf. și Miriam Hansen, „Room-for-Play: Benjamin’s Gamble with Cinema”, p. 187sq.

³²⁵ Delaroche, citat de Benjamin, GS II.1: 276.

Evaluarea lui Benjamin nu se oprește la observarea declinului gustului – cel care duce la seria de „inovații”³²⁶ menite să pună masca ornamentului limitelor tehnice, ci, părăsind fenomenologia percepției, declară fundamentală relația dintre fotografie și tehnică (GS II.1: 381), și, subsecvent, spațiul de evaluare critică a fotografiei ca fiind realitatea socială (GS II.1: 381). Efectul efortului „programatic” de estetizare e vizibil în imaginea lui Kafka, care nu are nimic din atributele instantaneului, tot așa precum nu e decât o caricatură a artei. Ceea ce transpare este doar completa dezorientare, ca instantaneu al experienței transmisibile în descompunere.

Fotografia reprezintă, din această perspectivă, o punere în scenă a contextului tehnico-economic, respectiv, într-un al doilea moment, o reminiscență a unui anumit moment al evoluției sociale în cadrul relațiilor de producție, care dă seama de o „aducere din urmă” (*Nachträglichkeit*) motivată sociologic de inadaptabilitatea la noua configurație, considerată de nesuportat, de lăsat în urmă („*unerträglich*”). Fotografia nu este și nu poate fi decât în virtutea unei false aparențe artă, ci document de istorie socială înțeleasă în sensul ei cel mai deplin (nu strict descriptiv). Benjamin insistă asupra acestei idei. Discuția teoretică despre caracterul artistic al fotografiei nu face decât să acopere caracterul său de marker al schimbărilor sociale. Sunt indicate astfel, ca prefigurări ale completei dezauratizări a fotografiei, câteva exemple, cum ar, de pildă, ieșirea fotografiei din zona documentului personal, apariția fotografiei fără scop imediat – dar a cărei desprindere de sfera memoriei individuale nu-i conferă, doar prin asta, atributele artei – ori discutarea dreptul fiecărei persoane de a fi fotografiate.

Această interpretare benjaminiană (care face din eseu despre istoria fotografiei o prolegomenă a *Passagenarbeit*) nu apare din senin. O idee asemănătoare se prefigurează în una din vestitele „distrugerii” ale lui Kraus deja în 1915, când acesta preferă să recenzeze critic nu conținutul unui volum de literatură de duzină, ci fotografiile autorilor inserate în text dimpreună cu comentariile prevăzute. Ceea ce atacă înverșunat Kraus este tocmai această înscenare a fotografiei, pe care am numi-o azi „a poza”, în fapt denunțând ca tipic epocii sale impostorul literar, pe care îl regăsește în lipsa de gust a fotografiilor. Sarcasmul

³²⁶ Benjamin oferă aici o serie de observații foarte interesante. Timpul lung de expunere silește fotograful să ofere modelului un punct de sprijin, util în a-l determina să stea nemișcat; acesta, inițial un obiect destinat doar îndeplinirii acestui rol, este estetizat, generând treptat, prin asociere, punerile în scenă din studiouri. Evoluția tehnică nu poate împiedica acest lucru, devenit treptat mai puțin necesar, așa cum nu poate împiedica nici regresia spre portretistică, care se regăsește inclusiv în artizanatul, secund, al ramelor; înrămarea e doar ultima etapă a „înscenării” aurei ca frumusețe.

său, vecin cu o sfântă nerușinare, îi aduce pe cap lui Kraus un proces de calomnie și de încălcare a drepturilor de autor, a cărui evoluție o documentează punct cu punct în numerele următoare ale revistei sale. În momentul în care i se dă câștig de cauză, afirmația sa „Posteritatea trebuie să știe cum arătau contemporanii noștri” capătă caracterul unui comandament profetic, care cheamă la o dezauratizare totală³²⁷

Intuiția lui Benjamin cu privire la relevanța filosofică a evoluției istorice a fotografiei clarifică parțial și conceptul de aură. El reprezintă, în textul din 1931, mai întâi acel ceva generat de un context tehnic care intră în percepție, și care, odată confundat cu percepția obiectului estetic, devine simptomatic pentru fenomenul capotării experienței, pe de o parte, și perversiunea potențialului tehnic, pe de alta. Aura falsă (căci inactuală în momentul în care actualitatea devine vizibilă ca destinalitate, ca esență a fotografiei) care ia astfel naștere e cea care se cere eliminată; apariția sa, atât de limpede în imaginea lui Kafka, e transformarea evenimentului-sens al aurei, ca *a fotografia - a fi fotografiat (a actualiza – a fi actualizat*, cu strania și discutabila variantă *a immortaliza – a fi immortalizat*) în *a poza-a fi pozat*. Tristețea lui Kafka e cea a copilăriei umanității curmate prea degrabă. Caracterul ei alegoric provine din aceea că omul este înlăuntrul unei realități în care totul a devenit arhaic. În ea, tristețea este însoțitorul lucrurilor dislocate din esența lor precum omul din actual (adică din real). Neputința copilului nu e valoroasă estetic, cum era ea transfigurată de către artă în una din imaginile dialectice ale lui Adorno și Horkheimer; față de aceasta, ea include elementul, anterior în logica producției și mediu în cea dialectică, al tehnicii. Căci ceea ce privește această tristă scenă nu este omul, ci natura secundă, prin intermediul obiectivului, la a cărei privire participă omul în calitate de simplu personaj.

Fotografie, mase, actual

Așadar, în această ordine de idei, plasa conceptuală în care capătă sens fenomenul aurei este configurația mase-actualitate. Odată cu dezvoltarea tehnicii fotografice, aceasta poate să pună la dispoziția maselor actualitatea în forma instantaneului, adică să surprindă realul, sau, pentru a fi mai exacti, momentul și momentum-ul dialecticii om-natură (natura e înțeleasă, într-un sens care are încă nevoie de precizări, ca tehnică). Aura, reproducă tehnic în dagherotip, și pusă apoi în scenă ca „frumusețe”, trebuie să dispară odată ce masele devin interesate de acest fenomen perceptiv care le poate asigura accesul la o experiență cu

³²⁷ Karl Kraus, *Die Fackel. Austrian Academy Corpus*, AAC Digital Edition Nr.1, 1899, p. 23 Heft 398, <http://corpus1.aac.ac.at/fackel/>.

totul nouă; fotografia devine pentru ele nu artă în sens tradițional, ci instrument de dezvrăjire a lumii, care constituie pandantul înlocuirii magiei cu tehnica. De aceea afirmă Benjamin că fotografia poartă semnătura resituării perceptive a maselor la realitate și a realității la mase, adică semnătura unei noi experiențe. (I:112)

Complicațiile dezauratizării

Fotografia este chemată să-și ducă la bun sfârșit rolul; iar aceasta nu se poate face fără a proceda mai întâi la o „dezinfecție a fotografiei”, care să elimine falsul auratic. Însă extirparea chirurgicală a aurei este un procedeu dureros, față de eficacitatea non-invazivă a vrăciului; există încă ceva care cheamă și care impune ca real în chiar acea înscenare. Benjamin nu este un apologet al marșului triumfal al tehnicii, cu potențialul său de a descoperi noi spații ale experienței și a le pune la dispoziția omului, ci vede mereu o dialectică a acestora. De aceea, discutând fotografia lui Atget, primul care întreprinde această dificilă operație de dezinfecție a fotografiei, dezauratizarea înseamnă a căuta și a expune „ceea ce dispare, ceea ce a fost pervertit, îndepărtat”. Iar aici nu camera funcționează ca revelator (ca observator), ci, de fiecare dată, discontinuitatea dintre aceasta și ceilalți participanți la actul prim al fotografiei. Fotografiile lui Atget înfățișează, astfel, „scene ale crimei”, care „capătă o semnificație politică ascunsă” prin aceea că devin „probe ale evoluției istorice”. Ele neliniștesc privitorul; această neliniște este, precum în altă parte la Benjamin, în Teze, sentimentul unui pericol iminent, cel al dispariției și al necesității păstrării acestui ceva fugace ca prezență, ocazionând un tip al experienței incompatibil așadar cu ceea ce vom vedea să este modelul auratic tradițional (I:115). În surprinderea a ceea ce dispare „aura este pompată din realitate precum apa dintr-un vas care se scufundă” (GS II.1: 378).

Dar oare elementele disperate colecționate astfel (prin re-decontextualizare, sau conform unui termen utilizat de Benjamin însuși: prin citare³²⁸) nu sunt ele salvate de la dispariția lor într-o percepție care încă poate fi considerată de tip auratic? În plus, Benjamin extinde tipul de experiență auratică și asupra obiectelor naturale, iar această definiție extinsă a aurei face dificilă înțelegerea maximalistă a dezauratizării, în condițiile în care prezența mediatorului tehnic e mai puțin evidentă. Benjamin introduce aici în text, abrupt, definiția

³²⁸ Miriam Bratu Hansen, „Room-for-Play: Benjamin’s Gamble with Cinema”, *October*, vol. -, 1 iulie 2004, p. 19.

unei „întrețeseri stranii de spațiu și timp”³²⁹ care face loc unei experiențe a obiectelor naturale:

„[Aura obiectelor naturale] poate fi definită ca apariție unică a unei depărtări, indiferent cât de apropiată este această apariție. Dacă, atunci când ne odihnim într-o după-amiază de vară, urmărim cu privirea un lanț muntos sau o creangă care își aruncă umbra asupra noastră, înseamnă că respirăm aura acestor munți sau a acestei crengi.”(GS II.1: 378-379 citat cf. traducerii pasajului reluat identic în Opera de artă, I: 111)

Reluarea identică, în eseul despre opera de artă, a întregului pasaj din „Scurtă istorie a fotografiei”, cu tot cu exemple³³⁰, indică decizia lui Benjamin de a asigura supraviețuirea aurei obiectelor naturale, dar și intenția de a păstra, în interiorul eseului său, întreaga analiză anterioară, pe care o expune, caracteristic, în forma acestui memento. Cum să înțelegem această aură a obiectelor naturale?

O opțiune interpretativă ar fi aceea că am avea de-a face cu un rest al teoriei lui Klages, de la care Benjamin preia, după câte se pare, conceptul de aură. După cum arată Wiggershaus (2001:224 sqq.), Benjamin îi solicită lui Klages, deja în 1920³³¹, continuarea lucrării *Vom Traumbewußtsein*. Intenția lui Klages este de a clarifica starea de vis și de reverie pornind de la caracteristicile sale formale, și nu de la truismul distincției dintre veghe și vis. Astfel, el consideră că starea de reverie (*Traumstimmung*) apare mult mai adesea decât înclinăm să o credem:

„astfel, dacă, de exemplu, ne depășește în liniștea nopții, o mașină, și auzim zgomotul pierzându-se treptat, sau dacă privim un foc de artificii în depărtare sau un fulger tăcut; la întoarcerea în patrie după un lung interval al unei vieți poate zbuciumate petrecut în locuri complet străine (...); (...) adesea mergând cu trenul (...); în mod excepțional în momente de completă

³²⁹ Formularea apare identic în primele două versiuni, însă dispare din a treia.

³³⁰ Ele nu sunt cu siguranță întâmplătoare, ca nici un exemplu în cazul gânditorului german, un virtuoz al detaliului greu recognoscibil în contextul în care este dislocat (și pe care îl dislocă), însă originea acestora nu a putut fi determinată.

³³¹ Se cunosc doar două scrisori adresate de Benjamin lui Klages. Prima, din 10.12.1920, este cea citată de Wiggershaus. În cea de-a doua, din 28.02.1923, Benjamin încearcă să intermedieze pentru o rudă a sa o consultație grafologică din partea lui Klages. De semnalat că Benjamin îl cunoaște pe Klages, după propria-i mărturie, din 1914, când asistă la prelegerile acestuia de grafologie (GB II: 114). Tonul scrisoilor, precum și conținutul, fac limpede faptul că Benjamin nu intră într-un dialog susținut cu acesta, interesul manifestat pentru opera lui Klages fiind orientat, oricum, în altă direcție, așa încât Benjamin nu face nici o încercare de a lămuri, în corespondența cu acesta, eventuale aspecte mai puțin limpezi ale doctrinei lui Klages.

epuizare, de depresie disperată precum și, în mod comun după consumarea unor narcotice“ (Klages, *Vom Traumbewußtsein*³³²)

Klages izolează ca trăsături ale reveriei pasivitatea datorată dizolvării manierelor obișnuite ale percepției, sentimentul depărtării și sentimentul volatilității, al caracterului pasager a ceea ce se prezintă³³³. Corespondențele dintre definiția benjaminiană a aurei obiectelor naturale și cea a lui Klages a reveriei sunt mai mult decât evidente – la fel ca și diferențele dintre ancadramentele teoretice. Scoaterea din joc a manierei obișnuite a percepției înseamnă, la Benjamin, ca și la Klages, scurtcircuitarea relației dintre percepție și recunoașterea obiectului în caracterul său propriu. Apoi, celelalte două trăsături se unifică în definiția benjaminiană a aurei, volatilitatea percepției, ca unicitate, suprapunându-se depărtării care apare astfel. Rezultă, așadar, că Benjamin preia doar o definiție de lucru a aurei sau a nimbului klagesian, nu și speculația antroposofică a celui din urmă.

Persistența aurei obiectelor naturale, pe de o parte, și echivocitatea dezauratizării³³⁴ mențin însă o legătură între cele două perspective. În ceea ce privește obiectele naturale, putem opina că Benjamin păstrează un tip al experienței care deja se găsește degradat în percepția obiectelor istorice. Ar fi vorba așadar de o „aură primordială”, de o imagine care, în sine, reprezintă urma unui contact demult pierdut. Depărtarea care apare în imagine este reziduul contiguității om-natură pierdută apoi în diferențierea ontologică (de pildă în cea modernă dintre subiect și obiect). Confirmarea acestei ipoteze interpretative ar solicita refacerea traseului istoric al experienței până la o zonă deschisă doar speculației metafizice pe care o conduce Benjamin în textele de tinerețe despre metafizica limbajului. În ceea ce privește dezauratizarea fotografiei, problema constă în a decide dacă acest fenomen n-ar conduce la apariția unui ceva tot auratic, mai precis o auratizare a privitorului – întocmai cum la Klages reveria revine subiectului dezrădăcinat din practicarea raționalității sale utilitare. În *Povestitorul*, Benjamin indică încă faptul că dispariția povestitorului (o figură „îndepărtată și care continuă să se îndepărteze” I: 301) ne lasă încă să vedem în povestire „o nouă frumusețe [în ceea ce dispare]”. Scoaterea din contextul auratizant a modelului poate avea un efect auratic. Cu toate acestea, însă, direcția pe care o anticipează Benjamin

³³² Citat de Rolf Wiggershaus, *Frankfurter Schule*, p. 224.

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ Cf. cu Marleen Stoessel, citată în Miriam Hansen, „Benjamin, Cinema and Experience. “The Blue Flower in the Land of Technology”, *New German Critique*, nr. 40, 1987, p. 187.

în evoluția fotografiei este cea indicată, de a așeza pe același nivel realitatea surprinsă, aparatul (obiectivul) și fotograful, respectiv publicul, adică o lichidare totală a aurei.³³⁵

Zarte Empirie: Sander

Când nu corespunde nici unui uz comun, fotografia se apropie de maturizarea sa. Este ceea ce autorul nostru crede a găsi în cazul lui August Sander, cu planșele sale sociale imitându-le pe cele anatomice, care oferă percepției nemijlocite (cum citează cu satisfacție Benjamin (GS II.1: 380)) precipitate de realitate socială. Sander alcătuiește mape conținând instantanee ale unor „exemplare” aparținând diferitelor păături sociale, de la țărani și prostituate până la industriași, bancheri și parlamentari. Acestor imagini le revine ca esențial faptul că cei expuși nu au nici un interes și nici o intenție de trecut în reprezentare. Fotografia devine, în acest fel, în caracterul său pur tehnic, o *empirie fină* (Goethe) care constituie în același timp adevărata teorie. Recunoaștem aici una din figurile enigmatice cu ajutorul căreia se străduiește Benjamin să facă legătura dintre empirie și teorie. (Dacă ar fi locul unei treceri în revistă a acestora, listei i se poate adăuga, fără îndoială, și principiul de alcătuire a eseului *Moskau*, despre care îi relatează lui Hugo von Hofmannsthal, acela de a înregistra acele aspecte ale vieții orașului în care realitatea este deja teorie.(GS IV.2: 987 sqq)

³³⁵ În versiunea a doua a *Operei de artă* Benjamin reia explicit ideea situării la același nivel a oamenilor și a tehnicii, de data aceasta prin intermediul filmului: „Între funcțiile sociale ale filmului, cea mai importantă este aceea de a realiza echilibrul dintre om și aparatură.” (GS VII.1:375)



Ilustrația 2. Otto Ernst als Strandläufer von Sylt³³⁶



Ilustrația 3. Patiser foto: August Sander³³⁷

Contra „artei fotografice”. Datarea istorică a fotografiei

Fotografia constituie un obiect de studiu interesant pentru că evoluția sa o situează la intersecția dintre evoluția tehnicilor reproductive (deci a fizionomiei relațiilor de producție) (pentru care constituie, din acest punct de vedere, doar un alt nume) și artă. Ea (fotografia) capătă sens de sine stătător tocmai în momentul în care rolul artistic și cel comercial se suprapun. Este observația fundamentală a Giselei Freund în eseuul său din 1936, *La photographie en France au dix-neuvième siècle. Essay de sociologie et d'esthétique*, pe care Benjamin o subliniază în recenzie sa (GS III: 542-544)³³⁸, reluând, încă o dată, poziția exprimată în istoria sa a fotografiei. „Cu alte cuvinte, pretenția fotografiei de a fi artă este concomitentă cu momentul în care aceasta devine marfă.” Această suprapunere este rezultatul eliberării succesive a fotografiei din diferitele tipuri de uz și din rețelele de interese (fizionomice, politice, științifice) corespondente acestora și aduce, în suprapunerea dintre artă și marfă, forma „fotografiei creatoare”, dând naștere „imbecilului fotografic” (*der photographische Schmock*) (GS: II.1: 383). Rezultatul este fetișizarea completă a fotografiei, un alt chip al acoperirii contradicțiilor și crizei epocii. Pusă în slujba modei, „arta fotografică” propagă nelimitat, sub deviza „Lumea e frumoasă”, figurile succesive ale

³³⁶ Reprodus după Karl Kraus, *Die Fackel. Austrian Academy Corpus*.

³³⁷ © Die Photographische Sammlung/SK Stiftung Kultur - August Sander Archiv, Köln/VG Bild-Kunst, Bonn and DACS, London 2013

³³⁸ Benjamin, care o cunoștea pe Freund, citește manuscrisul lucrării deja în 1935 (GS III: 692).

identicalului raforsând comoda supoziție a imutabilității raporturilor de dominație care structurează, astfel, esențializate, percepția realității sociale. În termeni și stil apropiate lui Adorno, cel din critica industriei culturii, Benjamin indică oblic locul critic pe care fotografia trebuie să îl ocupe: nici ca parte a artei, nici ca simplă marfă:

„Elementul creator în fotografiere este dependența sa de modă. „Lumea e frumoasă“ – tocmai aceasta e deviza ei. În ea se expune atitudinea unei fotografii care poate să monteze în cosmos orice cutie de conserve dar nu poate să prindă nici măcar unul din raporturile sociale în care apare, și care, astfel, este chiar și pentru cel mai pierdut în vise dintre subiecții ei, mai mult un precursor al vandabilității decât al cunoașterii sale.” (GS II.1:383)

Șansa fotografiei consta așadar în dizolvarea, fermentarea³³⁹ acestui conglomerat fetid. Însă ea apare, ca totdeauna, împreună cu prefigurarea eșecului. Benjamin abandonează în discuțiile ulterioare (din Opera de artă) fotografia, părând a indica, cu aceasta, că ea este, în potențialul său, datată istoric.

Arta ca fotografie. Opera de artă în epoca reproductibilității sale tehnice

Odată expus caracterul pernicios al fotografiei ca artă, nimic nu-i pare mai neinteresant lui Benjamin decât a relua discuția despre raporturile (reale sau necesare) dintre artă și fotografie, care animă, pentru destul timp, disputele teoretice ale epocii.

„Încercarea realizării unei confruntări sistematice între artă și fotografie trebuie să fie sortită eșecului. Ea trebuie să fie un moment în confruntarea dintre noi și tehnică, pe care o realizează istoria. ” (PW Y 2 a, 6, GS V.2:828)

Decisivă devine, în problematizarea sa ulterioară, întrebarea privind efectele pe care le produce fotografia în câmpul artei, așadar nu fotografia ca artă ci investigarea artei ca fotografie. Evident că e vorba, în fapt, nu doar de fotografie, ci de tehnicile reproducerii ca atare, care induc modificări în statutul operei de artă deîndată ce acestea din urmă devin infinit reproductibile. Schițată în 1931, această întrebare va da naștere întregului discurs din eseul despre Opera de artă, organizată în jurul unui nou sens al conceptului de aură.

„S-a irosit multă energie în subtilități inutile pentru a decide dacă fotografia este sau nu artă, dar nu s-a pus mai întâi întrebarea dacă această invenție nu

³³⁹ Termenul „ferment” îi atrage atenția lui Benjamin, care își propunea, probabil, să facă un inventar al „fermenților” tehnicii capabili să dezagrege formele stilistice tradiționale. (PW, Y 1a 2, GS V.2:825 sq).

transforma caracterul general al artei; teoreticienii artei filmului au comis aceeași eroare.” (Opera de artă, I: 116, subl. orig.)

Programul benjaminian e exprimat limpede și coerent în toate variantele eseului:

În jur de 1900, tehnicile reproducerii au atins un nivel care le permitea nu numai să fie aplicate tuturor operelor de artă ale trecutului și să provoace o modificare profundă a impactului lor asupra publicului, dar și să se impună, ele însele, ca forme originale de artă. În această privință, nu este nimic mai revelator decât natura repercusiunilor pe care cele două manifestări deosebite – reproducerea operelor de artă și arta filmului – le-au avut asupra formelor artistice tradiționale. (Opera de artă, I: 109)

Noua definiție a acestuia, introdusă în a doua secțiune³⁴⁰ a „Operei de artă”, este una rezumativă cu privire la ceea ce dispare odată cu răspândirea reproducerii. Obiectele istorice (adică cele care aparțin tradiției - identificată cu organizarea cea mai fermă a experienței și exemplificată în cazul operelor de artă - își pierd aura, adică acel „aici și acum” care le oferă de fiecare dată unei experiențe sortite să refacă la modul contemplativ distanța spațială și temporală:

„Situația nou creată de tehnicile reproducerii poate lăsa intact conținutul însuși al operei de artă, dar calitatea acelui aici și acum este oricum devalorizată. Deși aceasta nu este valabil doar pentru opera de artă (...) obiectul de artă este atins prin această devalorizare în punctul său cel mai sensibil – adică în autenticitatea sa – în vreme ce nici un obiect natural nu este vulnerabil în această privință. Autenticitatea unei opere de artă constă în tot ceea ce este de la început conținut transmisibil, de la durata materială până la calitatea de martor al istoriei. De vreme ce mărturia se întemeiază pe durată, în cazul reproducerii, în care primul element scapă oamenilor, și cel de-al doilea – mărturia istorică a lucrului – este autenticitatea, și cea dintâi este periclitată. Iar ceea ce este într-adevăr periclitat este autoritatea lucrului.” (I: 110)

Dacă discuția ar purta doar asupra operelor de artă (însă Benjamin este deja din acest fragment limpede: nu se referă numai la acestea), atunci exegeza ar putea să indexeze încă un teoretician al crizei tradiției. Faptul că acest fenomen al lichidării autorității vizează fie și doar virtual toate obiectele istorice este însă deja îngrijorător. Procesul simptomatic pe care îl vede desfășurându-se Benjamin este cel al disoluției aurei; tehnicile reproducerii, prin procesele de proporții pe care le pun în mișcare (masificarea fenomenului apariției și

³⁴⁰ A treia, conform nomenclaturii primelor două variante ale eseului.

actualizarea) duc la o „zdruncinare a realității transmise – o zdruncinare a tradiției³⁴¹ – care e contrapartea crizei actuale și a reînnoirii actuale a omenirii”. Acest proces de lichidare a aurei, adică a unei maniere până acum nedisputate de experiențiere a realității este legată, și aici, de mișcările de mase și de actualitate - al căror agent este filmul.

De la cult la expunere; *Konsumwert-Lehrwert*

Cu disoluția aurei, Benjamin are în vedere explicitarea depotențării tradiției (a realității transmise tradițional: *aesthetisch tradierbare Erfahrung*) datorită unei răsturnări a raporturilor dialectice dintre două registre concurențiale ale receptării. Modelul tradițional al receptării ar fi bazat pe valoarea culturală³⁴², adică pe ritual ca practică de aglutinare socială (*Vergesellschaftung*). Valoarea de expunere, din contră, mizează pe aducerea la vedere a acestei prezențe absente a artefactului cultic. În termenii marxismului, Benjamin indică evidența că, prin masificarea reproducerii, valoarea de expunere devine cantitativ dominantă, ceea ce aduce cu sine o răsturnare a raporturilor calitative în favoarea expunerii. Emanciparea de ritual este, în acest fel, emanciparea politicului, a cărui sferă se eliberează de dependența sa față de mit la fel cum arta, care ajunge acum să-i aparțină, părăsește poziția ancilară față de cult:

[În] clipa în care criteriul autenticității nu se mai aplică producției artistice, se produc răsturnări și la nivelul funcției sociale a artei. În loc să se întemeieze pe ritual, ea se întemeiază, de acum înainte, pe o altă practică – politica. (Opera de artă, p. 113)

Experiența estetică: dificultăți

Dacă arta este, pentru Benjamin, doar sfera de fenomene privilegiată în cercetarea experienței ca întreg, această privilegiere nu e una dată de o comoditate a specialistului. Chiasmul care surprinde concurența modelelor politice - politizarea artei vs. estetizarea politicii (I:129-131) - indică faptul că arta, înțeleasă ca tradiție, adică drept formă de organizare a suprastructurii, participă efectiv în conturarea unui nou praxis. Punctul nodal al acestei concepții este vechea sintagmă schilleriană a „educației estetice a maselor”³⁴³, care complică atât înțelegerea conceptului benjaminian al politicului cât și a semnificației

³⁴¹ În traducerea românească, zdruncinarea tradiției devine „zdruncinare a realității” – o eroare de traducere care descoperă adevăratul sens al tradiției ca punere în operă a realului, adică a realității sociale.

³⁴² Ediția românească a *Operei de artă* consultată propagă și aici o eroare, acolo unde, în câteva locuri, corectează lecțiunea corectă „cultural” cu cea, lipsită de sens, „cultural”. În redarea pasajelor, am corectat tacit această deformare.

³⁴³ Thomas Hecken, *Theorien der Popkultur. Dreißig Positionen von Schiller bis zu den Cultural Studies*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2007.

experienței estetice. Benjamin nu este mereu unitar în tratarea problemei politicului, oscilând între conceptualizări mai radicale sau mai puțin radicale, în funcție, poate, de modurile în care concepe (teologic-politic) emanciparea. Rămâne însă difuză și influentă în subsolul textului ideea că arta poartă o valoare educativă (*Lehrwert*), care odată cu dispariția tradiției, pune la dispoziția experienței (cu care nu mai e sinonimă) elemente și structuri relevante practic în sfera unei politici care, din nou, nu mai este decât cu numele identică cu complexul de interpretări, atitudini, practici și instituții anterior. Aceasta este, fără îndoială, miza disputelor cu privire la cultura maselor, a cărei complexă dezvoltare nu poate fi realizată aici. Propunem în altă parte analizarea acestei dispute în interiorul Școlii de la Frankfurt, ca studiu de caz menit să lămurească, odată în plus, nu doar originea precară a acesteia în doctrinele romanticiste, ci și intervenția atât de heteroclit valorizată, a câtorva instrumente de analiză forjate de către membrii acesteia. Înainte însă de a lua în discuție „structurile de posibilitate” ale politicului „post-auratic” este necesară o discutare a nexului experiență – estetică. Insistența lui Benjamin de a gândi mai întâi fotografia, și apoi cinematograful, în termenii artei (chiar dacă procedând prin intermediul lor la o rescriere a codajului conceptual al artisticului) aduce prejudicii înțelegerii și urmăririi celei mai fertile axiome a complexului aurei. Dialectica experienței mediată de tehnicile reproducerii, care se fixează pasager în actualitate pare să aibă nevoie de un suport empiric care să permită analiza și explicitarea structurilor acestei experiențe a maselor și, în același timp, să permită evaluarea potențialului mesianic-politic al acesteia. Trecerea artei în sfera unei alte practici odată cu impunerea definitivă a reproducerii, respectiv extragerea acesteia din cultic înspre politic este afirmația care clarificând, complică lucrurile. Experiența, care părea a ieși din rolul ancilar al problematizărilor anterioare, capătă, ca experiență estetică, o echivocitate care-i este, poate, din nou, fundamentală. De aceea, estetica trebuie să se întoarcă la sensul său original, afirmă Benjamin în cea de-a doua versiune a eseului despre opera de artă:

„Receptarea distrasă care se face observată cu din ce în ce mai mare putere în toate domeniile artei și care este simptomul modificărilor profunde ale apercepției își are în film adevăratul ei mijloc de exersare. [...] Astfel, el se dovedește și din acest punct de vedere ca fiind cel mai important obiect contemporan al acelei teorii a percepției care se numea la greci estetică.”
(GS VII.1:381)

Acest pasaj confirmă că Benjamin avea în vedere, într-adevăr, prin estetică, constituirea unei teorii a percepției, adică, în fond, o teorie a experienței, și nu (încă o dată) o teorie

estetică în sens convențional al mediului artistic de expresie fotografic sau filmic, cu sau fără considerații politic-culturale privind clivajul dintre cultura înaltă și cea populară. Dar, desigur, asta nu înseamnă că această nouă teorie a experienței nu influențează și aceste probleme, prin efect de corolar, alimentând o serie de dispute privind, de pildă, chestiunea autonomiei artei.

Excurs: Aura, autonomie.

Adorno: principiu opus celui auratic.

Impasul amintit anterior constă în a decide până în ce punct este acceptabilă în consecințele sale fenomenologia percepției³⁴⁴ care subîntinde uzul conceptului și în ce măsură se verifică credința utopică cu care gânditorul german investește în destule locuri reconfigurarea post-auratică a realității sociale (fie în jurul fenomenului cinema-ului, fie, eventual, referitor la alte fenomene care pot fi determinate ca funcționând în afara modelului auratic) (I:109). Adorno observă cu maximă acuitate în ce anume constă problema atunci când își organizează critica la adresa primei versiuni a *Operei de artă...* în jurul întrebării nerostite dacă trebuie să acceptăm că, odată cu apariția cinematografului, avem toate motivele să investim arta joasă, arta maselor, cu potențialul de a o lichida definitiv pe cea înaltă, căreia îi urmează conform unei evoluții dialectice³⁴⁵. Crezând a detecta un optimism vecin cu cel al marxismului vulgar, el atrage atenția - confirmând negarea *ex officio* a oricărei concilierii (*Aufhebung*) - asupra faptului că tăietura istorică dintre epoca auratică și cea post-auratică nu e defel completă, existând între ele numeroase puncte de transfer.

Dacă se acceptă determinarea benjaminiană a operei de artă tradiționale prin conceptul de aură, ca prezență a ceva care nu este prezent, atunci industria culturii se definește nu prin înlocuirea principiului aurei cu unul strict opus, ci prin conservarea aurei în descompunere ca perdea de fum. Prin asta, ea își divulgă în mod nemijlocit monstruoșitatea ideologică. (Adorno, „Rezumat despre industria culturii”)

Esența acestei replici adorniene e aceea că, de fapt, concurența uzurilor artei se resoarbe, prin intermediul industriei culturii, la valoarea de schimb. Administrarea culturii e cea care conduce la caricaturizarea vechilor precepte estetice în forme, de altfel, extrem de stabile ideologic și de eficiente productiv. Dacă, la o privire mai atentă, Adorno nu face decât să tragă toate concluziile pe care le conține indisociat alegoria auratizării fotografiei lui Kafka³⁴⁶, rămâne încă de discutat ce anume are în minte Adorno când presupune că principiul aurei ar fi de înlocuit cu „unul strict opus”. Un principiu strict opus ar presupune, oare, ca arta, sau, mai precis, experiența estetică să fie guvernată de percepția absenței unui ceva prezent? În acest fel, ar fi vorba de o „metodă” (sau „tehnică”) care nu e

³⁴⁴ Evident, utilizarea termenului „fenomenologie a percepției” e valabilă doar dacă acceptăm ca premisă a acesteia determinarea istorică a obiectului (adică a experienței).

³⁴⁵ A se vedea în anexă traducerea românească a scrisorii adresate de Adorno lui Benjamin.

³⁴⁶ Pe care, de altfel, o și invocase în corespondența sa cu Benjamin, cu mult înainte de redactarea acestui text (vezi *infra*, p. 133).

prea departe de efortul de dezauratizare, precum în exemplele date deja de Benjamin în legătură cu fotografia, și, care, așa cum opinam deja anterior, pare a rămâne încă în siajul unei experiențe auratice. Formularea adorniană este limpede, și ea se delimitează de cea benjaminiană, care preferă să mizeze pe o experiență nu opusă, ci diferită. A situa însă acest „diferit” e complicat, câtă vreme opusul capătă sens în concasorul dialecticii negative adorniene, permițând observarea medierilor dintre acești doi poli – unul real, cel al percepției auratice, și unul programatic. Abia analiza experienței moderne ca experiență poate să facă mai clară adâncimea acestei percepții nu atât non-auratice cât post-auratice.

Charlie Bertsch (1996) prezintă o variantă a argumentului adornian care indică ușurința cu care se poate derapa în interpretare. Premisa nereflectată a acestui argument e că aura aparține obiectului artistic³⁴⁷, că ea ar fi, așadar, dată percepției estetice (în sensul tradițional al sintagmei). Pornind de la esențialitatea autonomiei operei, la fel ca Adorno, Bertsch reface argumentația acestuia împotriva caracterului „anti-auratic” al filmului arătând că aura nu reprezintă un element component al autonomiei, adică a ceea ce el numește, lăsându-se influențat de traducerea mai puțin precisă din limba engleză, prezența operei. „Prezența” este termenul pus să înlocuiască sintagmele „aici și acum” (*das Hier und Jetzt*), „autenticitate” (*Echtheit*) sau „unicitate” (*Einzigkeit*), folosite alternativ de Benjamin pentru a denumi trăsătura fundamentală a operei de artă auratice, cea care este disponibilă tradiției și circulată de către aceasta. În fapt, Bertsch alunecă de la prezență la caracterul de impunere al acesteia ca evidență, aceasta fiind imediat suprapusă cu autonomia sa, care-i asigură poziția în cadrul tradiției. Pe cale de consecință, acest complicat paralogism nu poate face altceva decât să discrediteze, prin deplasarea din zona proprie de desfășurare a argumentului, doctrina benjaminiană a aurei, dublându-i cu fidelitate concluziile, la fel cum validează și extinsa critică adorniană. Pe scurt, Bertsch redescoperă prognosticul că o aură simulacrală vine să o înlocuiască pe cea „autentică”, distrusă în contextul ubicuității reproducerii tehnice, și că aceasta e făptașul pentru actuala ideologie a operei de artă. Astăzi e destul de limpede că Adorno se înșală atunci când presupune că aura (în accepțiunea ei la Benjamin) ar aparține obiectului, deși nici el, nici Benjamin nu fac eroarea să treacă printr-un moment esențialist în reconstrucția teoretică a

³⁴⁷ Charlie Bertsch, „The Aura and its Simulacral Double: Reconsidering Walter Benjamin's” The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, *Critical Sense. A Journal of Political and Cultural Theory*, vol. 4, nr. 4 (Fall), 1996, p. 23.

fenomenului. Dacă ar înțelege fenomenul auratic ca fiind determinant pentru o formă databilă istoric a experienței, aflată în „retragere dialectică”, semnificația industriei culturii la Adorno și a filmului la Benjamin ca momente „post-auratice” ar deveni mai clare.

Perspectivismul estetic nu este o poziție sărac reprezentată – ceea ce spune multe despre tăria (și complexitatea) argumentelor adorniene. Robert Kaufman (2002) reia problema artei fără aură, în care vede urma romanticismului estetic, care capătă formă în deplânsele teorii postmoderne ale disoluției subiectului. Și pentru acesta, punctul de plecare îl reprezintă sinonimia dintre aură și autonomia operei de artă³⁴⁸. De această dată, însă, ele devin baza fenomenală a esteticului, ca opus estetizării. Preluând vocabularul adornian, autorul definește renunțarea programatică (intenționată) la aură ca ținând de sfera estetizării, pe care o vede, în inautenticitatea sa, ca anti-estetică:

Abandonarea *intenționată* a aurei, crede Adorno, e ceea ce face adevărată (cu adevărat nocivă) estetizarea (în forma reificărilor „industriei culturii” menite să inculce conformismul și nu atitudinea critică). Abandonarea intenționată a aurei servește ștergerii și reificării, și nu recunoașterii, contestării, ori transformării funcționale a fenomenului reificării (...) pentru că duce la eșecul până chiar și a înregistrării sale negative – prin încercări eșuate de a crea sau a accesa aută – fenomenul modern crucial al pierderii aurei (sau cel puțin al pierderii sale aparente). Ceea ce produce, așadar, abandonarea *intenționată* a aurei nu este obiectivarea critică a procesului reificării, aducerea la lumină a raturării muncii și a comodificării tuturor lucrurilor și oamenilor; ceea ce rezultă, în schimb, este repetarea directă, afirmativă, de către cultură a reificării, rămasă, astfel, nechestionată.³⁴⁹

Indiferent de rafinamentul analizei³⁵⁰, precum și de miza întregului discurs, anume o reșapare a artei ca unică transcendență mundană (deci sa singură resursă a criticii) contra experimentalismului de factură postmodernă – de fapt o refortificare a modernismului estetic adornian –, este evident că a înțelege aura ca autonomie a operei de artă, și, de aici, ca punct de plecare pentru reconfigurarea trăirii estetice în raporturile sale cu munca este foarte departe de mizele de profunzime ale gândirii benjaminieni. În fapt, avem de-a face și aici cu accepțiunea adorniană a termenului de aură, pus în legătură cu singurul element empiric care poate să înnoade critica imanentă, în opinia sa, anume arta. La Benjamin însă

³⁴⁸ Robert Kaufman, „Aura, Still”, *October*, vol. -, 1 ianuarie 2002, p. 48.

³⁴⁹ Robert Kaufman, „Aura, Still”, p. 49.

³⁵⁰ Kaufman procedează la o dezamorsare a polemicii facile dintre partizanii aurei și cei ai reproducerii mecanice prin indicarea caracterului fundamental al relației dintre abstracțiunea estetică și munca (socială), una care nu este una neapărat opozitivă.

degradarea aurei e diagnosticul apariției unei noi realități teoretice – care poate să lase neatinsă arta în conținutul și potențialul său critic (I: 110). Chestiunea post-auraticului, deja mai complexă la Adorno și Benjamin decât lasă să se ghicească la prima vedere, nu este așadar atât de ușor de concediat prin consemnarea sa ca industrie culturală (la fel cum postmodernul nu este pur și simplu o negare a modernității).

4.4. UN CONCEPT MAI ÎNALT AL EXPERIENȚEI

„Nu există o altă gândire în sens propriu decât în orașe”

(M. Horkheimer)

Singura justificare a formatului secțiunii anterioare este o nevoie de a propaga frustrarea. Nimic din toată opera autorului nostru nu e mai neclar decât acest focar al ei: problema experienței. Totuși, acest construct ideatic, aura, așa cum este el, și poate chiar prin încăpățânarea cu care intervine în toate aceste dialectici sparte, este singurul capabil să ne conducă spre ceea ce avea în vedere gânditorul nostru printr-un „concept mai înalt al experienței”.

Se cuvine mai întâi o reșezare. Aura este mai mult decât un concept-cheie descriind o estetică a receptării operelor de artă tradiționale. Faptul declinului aurei și pretenția disoluției acesteia nu pun în vedere doar perisabilitatea tradiției ori a operelor, ci impun faptul că aura desemnează un mod constituit istoric al experienței umane *tout court*. Acest mod de organizare a experienței este în retragere dialectică. Rămâne încă în discuție dacă aura vine a fi abolită (*aufgehoben*) de un nou mod al experienței, dat maselor, capabile de o experiență non-auratică, dar această posibilitate începe să fie probată prin noile arte, în contextul istoric al noilor tehnici de transmitere. Tot în discuție rămâne și dacă această nouă configurație a experienței are potențial revoluționar. Aceste două elemente ale pariului inteligenței interbelice europene sunt substanța însăși a întregii critici a experienței auratice, pe care le urmărim ca atare.

„Conceptul mai înalt al experienței” este, în consecință, mult mai radical din punct de vedere politic și filosofic decât pare la prima vedere. Doar din dorința de a expune radicalismul său filosofic, să ne fie îngăduit să indicăm, de o manieră tentativă și analogică, trei mize ale acestuia, pe trei paliere diferite: speculativ-teologic, dialectic, și revoluționar. (Am lăsat deoparte palierul estetic³⁵¹: Analizele de până acum trebuie să fi arătat suficient de clar că operele de artă constituie doar o zonă de investigare, și nu interes primordial.)

³⁵¹ Reflecții elaborate în această sferă problematică oferă Boris Groys, *Topologia aurei și alte eseuri*, traducere de Aurel Codoban, George State și Lorin Ghiman, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2007.

Miza speculativ-teologică ține de registrul cunoașterii. Modelul ideal al cunoașterii căreia i se poate ratașa este vechiul *sensorium dei*. Spre deosebire de acesta, strania întrolocare de spațiu și timp care e experiența auratică prezintă o triplă diferență a cunoscătorului de cunoscutele sale: exterioritate spațială a elementelor percepute, distanță temporală față de elemente (care trebuie, așadar, transmise) și fragmentaritate (atât spațială cât și temporală). Experiența, adică în fond, cunoașterea ființei umane finite trebuie să caute să surmonteze această triplă diferență față de cunoașterea divină rămânând conectată la analogonul său. De aceea, cunoașterea este, de fiecare dată, o aducere la prezență a unei absențe, o apariție a unei depărtări. Cu alte cuvinte, legătura dintre registrul divin și uman (în ordinea cunoașterii, care nu-i diferită de cea a salvării) se poate menține doar în măsura în care cunoașterea umană este mod de a recupera distanța ori absența cunoașterii divinității, a salvării ori a judecății. Cunoașterea trebuie să facă absentul prezent. Iar aceasta este aura. Experiența umană, atunci este prin definiție auratică.

A doua miză, cea dialectică, se ridică împotriva acestei ontologii. Ordinea universală („liniștea”) pe care o aduce cu sine auraticul e generatoare de violență. Căci violența este rămasul încercării de recuperare a diferenței dintre om și zeul său. Ea se desfășoară istoric ca dialectică a raporturilor dintre om și natură, în care omul și natura schimbă între ele rolul divinității într-o oscilație mitică ce osifică raporturile de dominație. Experiența auratică se vede atunci captivă unei structuri căreia nu-i aparține decât în virtutea unei analogii. Eliberarea cunoașterii va trebui să se producă, atunci, împotriva tiparului auratic. Nu fiindcă idealul cunoașterii absolute n-ar mai funcționa: ci pentru că el se comportă „burocratic”.

Și, poate, pentru că a venit momentul să înțelegem că și experiența este istorică, și, atunci, cuprinsă de aceeași frenezie a prezentului. Cunoașterea, epistema, tradiția, care fac absentul prezent, eșuează în a face prezentă salvarea. Ca simplă structură de acumulare, ele nu-s decât o formă de întârziere a inevitabilului. Această antikatechontică e miza politică a experienței auratice și de la această observație pornește critica ei. Definiției aurei vine să i se adauge, în *Passagenwerk*, cea a urmei. Dacă aura (ca în alte locuri la Benjamin) este „apariție a unei depărtări, oricât de apropiat ar fi ceea ce evocă”, urma este, invers, „apariție a unei apropieri, oricât de îndepărtat ar fi ceea ce lasă în urmă” (PW, M 16a, 4).

Fără îndoială, experiența urmei e tot o experiență auratică. Absența prezenței evenimentului radical și prezența absenței sale sunt cele două fațete ale unui același mod

de a cunoaște. De fiecare dată, eliberarea evenimentului este împiedicată de aceeași metafizică a prezenței³⁵², și de succedaneele sale culturale ori ideologice.

Intuiția care ghidează această reconstrucție a problematicii benjaminieni a experienței este că gânditorul își propune, nici mai mult nici mai puțin decât să „zdruncine această lume chinuită” (I:35) de hauntologie³⁵³. Reușita depinde de momentul istoric în care dialectica om-natură se echilibrează prin intermediul evoluției tehnicii. Un nou mod de a percepe își face loc în lume, ne anunță Benjamin, în care vechile cadre, acumulative și sintetice de prezentificare fac loc unora noi. În care observarea și contemplarea sunt înlocuite de distracție, subiectul de mase, iar lumea, de orașe.

Neliniștea maselor

Diagnosticul degradării aurei ca demobilizare a tradiției din *Opera de artă* nu capătă sens fără indicarea mobilului acesteia: *tehnicele reproducerii au neliniștit masele*³⁵⁴, care acum au devenit dornice „să aducă lucrurile mai aproape, din punct de vedere spațial și omenesc”, o dorință „la fel de intensă ca și tendința lor de a înfrânge caracterul unic al fiecărei realități prin acceptarea reproducerii ei”.³⁵⁵

Actualizarea și multiplicarea sunt procesele care pun astfel la dispoziția unei percepții obiectul reprodus, despuiat de vâlul său, extras din sfera tradiției. Această percepție, dependentă de - și purtând în structurile sale - transformarea raporturilor sociale, revelează, în formele sale, o restructurare masivă a raporturilor dialectice dintre mase și realitate.

Pentru a fi limpezi în acest punct care trece adesea neobservat, declinul aurei ca simptom al modificării percepției deschide la Benjamin problema cauzelor sociale ale acesteia, adică, prin extindere, face semn către ceea ce poate să „spună” noua configurare a experienței despre aceste realități. Dacă modelul auratic al experienței (experiența auratică) are ca element central unicitatea fenomenului angajată dialectic (*wechselseitig*) de om ca observator implicat (omul e cel care se schimbă în aceste relații perceptive, pentru că el

³⁵² Jacques Derrida, *Scritura și diferența*, traducere de Bogdan Ghiu, Dumitru Țepeneag și Radu Toma, Univers, 1998, p. 375 sqq.

³⁵³ Cf. Capitolul “Apariția inaparentului” din Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx*, Polirom, Iasi, 1999, p. 185 sqq.

³⁵⁴ Merită menționată și contribuția la problema neliniștii a lui Christoph Türcke, *Erregte Gesellschaft: Philosophie der Sensation*, C.H.Beck, 2002.

³⁵⁵ Caracterul decisiv al acestei observații în economia argumentației e demonstrat și din prezența aproape nemodificată a pasajului în *Scurtă istorie a fotografiei* și în toate variantele succesive ale KWE . cf. II.1: 378-379, resp. GS I.2: 440 (versiunea 1), GS VII.1: 355 (versiunea 2), I. 109-110 (versiunea 3).

însuși este produsul dialecticii om-natură care se solidifică în *experiența transmisă estetică* (*aesthetisch tradierbare Erfahrung*), domesticirea unicității este regula de formare a experienței transmise, fie că vorbim de operele de artă (unde unicitatea experienței devine unicitate a operei), fie că ne referim la edificiul tehnic-științific al cunoașterii raționale a realității (unde unicitatea este urmărită de exigențele adevărului pentru a deveni reproductibilă experimental). În fiecare caz, raționalitatea procedurală (epistemologia) descoperă ca element regulator al experienței repetabilitatea contextului care opune subiectul cunoscător obiectului. Sinteza diversului perceptibil ca depășire a relației opozitive om-natură și, la fel de important, capacitatea de a concatena (de a sintetiza prin acumulare și confruntare) experiențele individuale – iată forma experienței auratice. „Întoarcerea privirii” este primul pas al dialecticii care scufundă în subiect evenimentul sublimat conceptual - dar care ar putea avea ca efect și scufundarea subiectului în eveniment.

Dezvoltarea tehnicilor reproducerii, care trec din sfera adevărului (teoretic) în cea a experienței nu se mai adresează acum, datorită însăși caracterul lor masificat, percepției individuale, ci maselor de consumatori-observatori³⁵⁶. *Noua estetică, noua cunoaștere nu mai au ca agens subiectul, ci masele*. Dacă, înainte de intrarea în această nouă etapă a modernității, experiența era suma procedurilor estetice (i.e. deopotrivă artistice și perceptive) de sintetizare a unicității, de la elaborarea cumulativă a epistemei până la teaurizarea epică, ca unicitate acumulatorie și acumulantă contra unei alte unicități cumulative³⁵⁷, ea devine acum *reproducere tehnică a unicului* (*künstlich*³⁵⁸ *reproduzierbare Erfahrung*), multiplicitate a identicului în relație cu mase de indivizi inform structural. Concret, aceasta este dialectica mase – marfă. În primul caz, rodul experienței era opera de artă ca efect ultim al evoluției întrebuințării cultice a unicului, în cel de-al doilea, experiența rezultă din expunere, adică din înlesnirea contactului identicului cu multiplicitatea quasi-identică a non-comunului. Din nou, dacă experiența auratică avea ca propriu cultul în afirmarea unui „noi” sintetic al autorității recunoscute (cf. și I: 113),

³⁵⁶ V. supra definiția lui Mattenklitt. Cf. și Richard W. Allen, „The Aesthetic Experience of Modernity: Benjamin, Adorno, and Contemporary Film Theory”, *New German Critique*, 1987, p. 239: "Conceptia lui Benjamin privind distrugerea aurei ca transformare istorică a înțelegerii estetice de la moduri individuale la moduri colective ale receptării este crucială".

³⁵⁷ De unde și rolul memoriei care îl dublează pe cel al rațiunii în prezentificarea (sensului în pofida) unei absențe (a acestuia).

³⁵⁸ Adjectivul german păstrează latent și sensul de „artistic” pe lângă cel de „artificial”, fapt care adâncește echivocitatea termenului „experiență estetică”.

experiența - să-i spunem deocamdată - „non-auratică” autorizează dispersia în forma distracției, amuzamentului. Astfel se prezintă lucrurile în Opera de artă:

Masa crescândă a participanților a produs o schimbare a modului de participare. Faptul că noul mod de participare a apărut mai întâi într-o formă suspectă nu trebuie să-l inducă pe spectator în eroare. Cu toate acestea, unii au atacat virulent tocmai aspectul superficial. (...) În fond, este aceeași veche lamentație conform căreia masele vor să se *distreze*, în vreme ce arta cere *concentrare* din partea spectatorului. (I: 128, cp. cu GS I.2: 503-504; GS VII.1: 380, subl. ns.)

Maniera de constituire a unui „noi” în această experiență modernă suspect de invizibilă trebuie să rămână pentru moment nelămurită, câtă vreme orice aglutinare strict „culturală” este, cum vom vedea ceva mai încolo, o identificare, o supunere puterii sintetice a culturalului, și, deci, trebuie inclusă între formele false ale depășirii alterității.

Teoria distracției

Ambiguitatea acestei experienței care se refuză cadrului auratic e transmisă mai departe în echivalarea acestuia, ca manieră specific modernă de organizare a experienței cu distracția (*Zerstreuung*). Ajungem aici la una dintre cele mai interesante și mai provocatoare concepții privind recompunerea specific modernă a experienței din secolul al XX-lea, rămasă, însă, fără multe consecințe în ordine filosofică: teoria distracției ca nouă estetică (în sensul mai înalt, descris, al termenului). Eforturile cele mai însemnate în dezvoltarea acestui termen, „distracție”, ca fiind o cheie a problematicii experienței moderne le fac Kracauer și Benjamin. Lor li se poate adăuga critica inteligentă și greu observabilă a lui Anders, realizată câteva decenii mai târziu. Exegeza a redescoperit abia recent acest filon, a cărui importanță recunoscută e inegal exploatată.³⁵⁹

Eiland³⁶⁰ observă o suprapunere „alunecoasă” a conotațiilor pozitive și ale celor negative ale termenului în variantele succesive ale teoriei distracției la Benjamin. Ar putea fi vorba însă de o concurență a motivelor brechtiene și ale celor kracaueriene, care, în virtutea dihotomiilor trasate de vulgata interpretativă între cultura înaltă și cea populară, pare să conducă spre ipoteza unei ezitări a lui Benjamin cu privire la potențialul distracției. O altă ipoteză care ar putea fi testată e aceea că, la rândul său, conceptul distracției la Benjamin e structurat dialectic, adică, în calitatea sa de simptom, reține ca proprie o „indecizie istorică

³⁵⁹ A se vedea contribuțiile lui Eiland, Hansen sau Allen.

³⁶⁰ Howard Eiland, „Reception in Distraction”, *boundary 2*, vol. 30, nr. 1, 2003.

a artei”. Altfel spus, o teorie a distracției nu poate fi reconstruită prin tăieturi ferme față de ceea ce Benjamin numește aspectul său superficial. Dacă cultura înaltă, definită prin maniera perceptivă a concentrării (*Sammlung*), asimilării (*Einverleibung*) (GS VII.2: 678) este doar contrapartea dialectică a culturii maselor, cu definitoriul său perceptiv, divertismentul (*Zerstreuung*), atunci nici separarea dintre aceste două moduri ale percepției, cel contemplativ (auratic) și cel distras nu pot fi pe deplin separate - decât în detrimentul amândurora. Situarea la poli opuși a distracției și a concentrării ar trebui așadar înțeleasă ca polarizare dialectică a două forme [concurente și concomitente istoric] ale percepției, principiul auratic și cel „strict opus”, concentrarea și distracția:

„Divertismentul și concentrarea se află la poli opuși, ceea ce ar putea fi formulat după cum urmează: un om care se concentrează în fața unei opere de artă este absorbit de ea. El intră în ea, cum face acel pictor chinez despre care legenda spune că s-a pierdut în peisajul pe care tocmai îl pictase. Dimpotrivă, în cazul divertismentului, opera de artă pătrunde în masă și este absorbită de ea.” (I:128)

Demersul critic al lui Kracauer din 1926-27 se află în proximitatea celui benjaminian descris mai sus, pe care, cel mai probabil, îl influențează semnificativ. În ciuda efortului de construire a unei totalități a unei industrii a distracției funcționând ca sistem de încătușare a conștiinței pe cale să realizeze o înstrăinare completă, concretă (nu formală) a maselor, distracția, crede Kracauer, nu e scop în sine și nici experiență superficială a dezordinii și a caracterul pasager al realității, ci capătă valoare morală³⁶¹.

Kracauer utilizează explicit dubletul conceptual *Sammlung* (acumulare, sinteză) - *Zerstreuung* (distracție, în sens propriu, însă și dispersie), de pildă într-o manieră caracteristică în pasajul sibilinic din eseul „Azil pentru cei fără adăpost”³⁶² din *Salariații*:

Nimic nu caracterizează mai bine această viață [a maselor salariate din marile orașe] (...) decât felul în care apar în ea idealurile. Ele nu-i sunt conținut, ci luciu, strălucire. Apar nu prin acumulare, concentrare (*Sammlung*), ci în distracție, dispersie, risipă (*Zerstreuung*).³⁶³

Aici Kracauer pare a indica faptul că, într-un fel sau altul, masele salariate, fenomenul sociologic cu care se asociază dezvoltarea interbelică a Germaniei, nu sunt capabile să

³⁶¹ Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p. 315.

³⁶² Textul apare în anul 1929 în foiletoanele lui Kracauer din FZ, înainte de a fi strinse în volum, în 1930.

³⁶³ Siegfried Kracauer, *Werke Bd. 1. Soziologie als Wissenschaft. Der Detektiv-Roman. Die Angestellten*, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006, p. 288.

răspundă investițiilor lor politice ca agent al emancipării – iar motivul pentru aceasta nu este neapărat unul exterior, așadar de asociat cu relațiile economice, ci ține de incapacitatea acestora de a înțelege ceea ce li se întâmplă. Dinamica socială antagonică a grupurilor, chiar dacă promovată și, uneori, orchestrată de către dispozitivele organizării muncii, se datorează în primul rând „lipsei de adăpost” ideologic a acestora, adică, cu alte cuvinte, incapacității acestora de a gestiona situația istorică, fie prin intermediul modelului burghez, complet erodat, fie uzitând de cel opus, al proletariatului, la rândul său șubrezit de ineficacitate teoretică și politică.³⁶⁴ Aceeași eroare intelectual-burgheză (amintită mai sus) de a presupune capacitatea maselor de a se emancipa pe calea educației (a dezvoltării unei capacități reflexive) ordonează analizele lui Kracauer din *Salariații*. Însă această „lipsă de adăpost” a maselor se comportă ca metaforă-cheie a eșecului oricărei pedagogii a mulțimilor, e alegoria unei stări de fapt care nu mai lasă să se străvadă nici o societate mai bună, după cum admitea, fără iluzii, și Adorno, peste alte trei decenii.

Opera de artă burgheză și experiența dezesperant-veridică pe care o aduce cu sine sunt, atât pentru Kracauer cât și pentru Benjamin, secunde față de periheliul „culturii” maselor. Cifru secret care descompune evidența atotputerniciei acesteia ca poleială a statu-quo-ului (adică nici mai mult nici mai puțin decât aparență care legitimează sau chiar înlocuiește esențele) presupune nu atât o adaptare a suprastructurii la bază cât, din contră, eforturile bazei de a se conserva în condițiile și termenii unei experiențe răspunzând deja de alt regim al ordinii și reprezentării. Această convingere îl face pe Kracauer să afirme, la sfârșitul eseului „*Kult der Zerstreuung*” (Cultul divertismentului)³⁶⁵ că masele se lasă înșelate atât de ușor doar pentru că sunt aproape de adevăr. Acesta este sensul „neliniștii maselor”.

Întrebarea care se pune este cum anume se poate reformula vechea întrebare schilleriană sau kantiană a posibilității publicului de a se lumina. Aici Benjamin crede a găsi în teatrul epic al lui Brecht aliatul perfect în ridicarea de pe solul gol al acestei experiențe moderne a unui model estetic care să-i corespundă, așadar o așezare la același nivel a artei și a percepției, pentru care fotografia, filmul și arta suprarealistă sunt tot atâtea expresii. Opera de artă, afirmă Benjamin, trebuie „să producă în mod responsabil distracție” (GS VII.2: 678). Reflecțiile adunate sub titlul „Teoria distracției” („*Theorie der Zerstreuung*”, GS VII.2: 678-79)³⁶⁶ vin să precizeze felul în care producțiile artistice pot, programatic sau

³⁶⁴ *Ibidem*, pp. 279-287.

³⁶⁵ Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse*, p. 317.

³⁶⁶ Căroră li se adaugă, desigur, și fragmentele și reflecțiile benjaminieni asociate KWE (GS VII.2: 673-78).

normativ, să relaționeze cu noua structurare a experienței ca distracție. Dacă „supraviețuirea artei se pune din perspectiva luptei sale pentru existență”, și „adevărata ei umanitate stă în capacitatea sa de adaptare nelimitată”, arta, supusă principiului erodării rapide în epoca reproductibilității (așa cum era creată conform principiului durabilității în absența acestor mijloace), are a se conforma acestui principiu reorganizându-se, ceea ce se poate realiza fie prin supunerea sa modelui, fie prin modificarea funcției sale, în politică. În unele cazuri, însă, cele două valori, cea de întrebuințare și cea educativă pot coincide (ca la Brecht, cum afirmă Benjamin), ceea ce ar avea ca efect scurtcircuitarea sistemului de înnoire a noului și de producere a noului ca fetiș, care e moda. Deși nu stau în mod natural laolaltă, sub presiunea tehnicilor reproducerii și, deci, a producției standardizate de mărfuri, valoarea de uz și cea paideică a bunurilor converg. Arta intră în atingere cu marfa și marfa cu arta, ceea ce generează, în opinia lui Benjamin, posibilitatea formării unei noi maniere de a (se) învăța (*Lernen*), de a se deprinde cu lumea (GS VII.2: 679). Arta, așadar, este silită a se adapta schimbării survenite prin transformarea suprastructurii la nivelul mediului și formeii de livrare a bunurilor culturale pentru a-și confirma poziția în mecanismul dialectic al relațiilor sociale, sau este condamnată să dispară complet ca atare, dacă nu reușește să conserve potențialul său de expresie a acestuia. Forma mimetică de organizare pe care o dublează stilistic și constructiv arta trebuie să fie cea a montajului, cea care constituie contrapartea experienței distrase și confirmarea ligaturii dintre artă și mase. Analizele critice ale lui Benjamin cu privire la suprarealism, la teatrul epic al lui Brecht, la film și fotografie sunt orientate de verificarea și expunerea manierei în care arta oferă acces mediat, analogic, la realitatea pre-teoretică (a se citi aici: pre-culturală) a experienței ca atare. Montajul nu este așadar o tehnică de compoziție, ci, în primul rând, o practică mimetică, indiferent de eventuala sa turnură tehnică ulterioară, care trebuie suspectată în maniera sa de a produce efecte. Dacă arta nu este decât un mimesis al experienței, o „expresie, sau o reproducere a formeii acesteia (*mimetisch aufgefasste, produzierte Erfahrung*) ea nu va putea fi ceea ce încă se mai spera de la ea, ori, dacă este totuși, e în virtutea unui efect. Cultura maselor nu e, nici în cazul suprarealismului, nici în cazul filmului, etc, altceva decât un construct, așadar nu ceva produs de către masele însele.

Acceptând ipoteza că discuția cu privire la operele de artă constituie doar studiul de caz pentru a analiza situația experienței moderne – cu alte cuvinte, că arta nu este, ca la Adorno, singurul punct de ancorare al criticii imanente, ci, mai degrabă, poligonul de încercări a unei concepții care străvede în experiența ca atare acest loc de apariție al

realităților teoretice³⁶⁷, interesul benjaminian pentru cinema e inteligibil conform afirmației că ceea ce se conturează, odată cu impunerea ca regulă a acestei experiențe este o nouă estetică (ca raportare la realitate), care mobilizează masele în vederea unor sarcini cărora individul li se sustrage.³⁶⁸ Mediatorul invocat în aceste raporturi este nu atât „aparatura” (*Apparatur*), obiectivul, ci acel aspect artificial care se arată de la început ca fiind definitoriu pentru experiență: clădirile, arhitectura. Mai exact, mediatorul antitezei fundamentale a experienței este mereu tehnica, adică maniera de a uzita de natură; iar orașul ca întreg, spațiul construit, arhitectura reprezintă elementul mereu prezent în experiența concepută nu doar ca simplă „luare la cunoștință” cu privire la realitate, ci, așa cum trebuie înțelese aceste raporturi dialectice om-natură, ca modificare reciprocă prin uz (prin practică, întrebuintare). Modelul de care trebuie să se slujească filmul ca artă conceput conform sarcinii sale dialectice este să forjeze în interiorul artei un model de receptare asemănător vieții în oraș, care este de la început de apanajul unei percepții colective și distrase (GS VII.1: 381).

Orașul

Tactic (uz) – Tactil (percepție)

Interesant este că Benjamin utilizează doar în cea de-a doua versiune a *Operei de artă* conceptul care clarifică uzul și destinația orașului, preferând, în celelalte versiuni, un altul. În varianta a doua, așadar,

„clădirile sunt receptate în două feluri: prin uz și prin percepție. Sau, mai bine zis: *tactic* și optic. Nu există despre această receptare nici un concept dacă o reprezentăm în contextul celei a concentrării (...). Nu există de partea tacticului niciun corespondent pentru ceea ce este contemplația în sfera vizuală. Receptarea tactică procedează nu pe calea atenției, ci pe cea a obișnuinței.” (GS VII.1:381, trad.ns.)

³⁶⁷ Această ipoteză scoate din joc interpretarea, curentă în cazul teoreticienilor cinematografiei, că filmul ar fi acea formă de artă a maselor care preia funcția adorniană a artei înalte, generând atâtea confuzii cu privire la disputa, și așa încărcată de obscurități, dintre Adorno și Benjamin. Această din urmă lecțiune esențializează, în pasajul benjaminian devenit celebru în teoria filmului, funcția exercițiului și a obișnuinței ca agent al unui fel de *Bildung* a conștiinței critice a maselor. (I : 129 : „*Zerstreute und begutachtende Rezeption*”). cf. de pildă Eiland, *lucr. cit.* Această ipoteză își află confirmarea parțială la Benjamin acolo unde acesta recenzează uzul programatic brechtian al distracției în cazul teatrului său (suprapunerea valorii de consum cu cea educativă, însă cu ambiții ceva mai modeste.

³⁶⁸ Acest pasaj din cea de-a doua versiune a KwE, ocolit de comentatori, confirmă pe deplin ipoteza noastră privind miza politică a „esteticii” benjaminienne.

În celelalte versiuni, raportarea „tactică” este înlocuită cu cea „tactilă” (Cf. I: 129, GS I.2: 465; 504-505). Este o decizie greu de explicat. Să fi decis Benjamin să consacre discuția doar aspectelor perceptive, fără a mai lua în discuție direct uzul? Consideră el suficiente explicațiile că opera de artă își schimbă funcția socială odată cu degradarea aurei, trecând din poziția sa servilă în cadrul cultualului în cea a politicii? Mai degrabă cei doi termeni sunt, pentru Benjamin, sinonimi sau intersanjabili. Politicul vrea să spună: o anumită atitudine cu privire la raporturile dintre om și natură, sau, mai precis, o anumită atitudine cu privire la realitatea socială, una care nu poate, desigur, să fie strictamente o receptare pasivă, contemplativă, teoretică – ci este matricea unui praxis. Concurența dintre valoarea de cult și cea expozitivă în cazul operei de artă vorbește, prin angajarea ei ca structură dialectică a experienței în întreaga ei evoluție istorică, despre autoritatea care stă la baza verității experienței. După cum știm, în primul caz, autenticitatea, singularitatea prezenței materiale a obiectului o făcea credibilă, în vreme ce, în al doilea, pare a funcționa o evidență înrudită. Prezența a ceva absent din experiența auratică e, în cazul expunerii, posibilitatea de a aduce aproape, de a lipi literalmente de piele absența a ceva totuși prezent. Dacă „haina e mai aproape decât cămașa” pentru modelul auratic prim, pentru cel de-al doilea în ordinea momentelor sale dialectice, cel al absenței unei prezențe, este ca și cum masele și-ar pipăi rănilor de pe corpul gol.

Sociologie dialectică a urbanismului.

Spațiul de întâlnire a mulțimilor cu marfa este orașul, camera de curiozități în care acestea pătrund cu un amestec de fascinație și oroare. Dacă destinul modernității ca epocă a luminilor gândirii se împlinește doar la oraș (Horkheimer), aceasta nu e decât efectul scontat și pregătit al unei „înșelătorii în masă” (*Massenbetrug*) pe care mulțimile sunt aproape a o descoperi în spatele tuturor reificărilor înscenate de aceeași gândire, conform unei logici impuse celei de-a doua naturi ca proprie (și, prin aceasta, intangibilă și inexorabilă): o logică sintetică și cuprinzătoare a repartițiilor spațiale, a distribuției social-economice, a dinamicii și a ritmurilor demografice ale muncii și loisirului. Analizele critice ale lui Kracauer din anii 20-30 asupra vieții maselor în metropolele secolului al XX-lea, care transformă reportajul în sociologie și sociologia în revelator fotografic al actualului³⁶⁹, structurează problema prezentului în termeni înrudiți cu cei benjaminieni. Deplângând dezinteresul comentatorilor pentru explicitarea teoretică a urbanului în termeni sociologici,

³⁶⁹ Cf. recenzie la Benjamin la *Die Angestellten* în GS III: 227.

Lewandowski³⁷⁰ pierde din vedere pentru o clipă faptul că miza analizelor benjaminieni nu este, în *Passagen-Werk*, una sociologică, ci, mai degrabă, una politică, sau, dacă se preferă, una revoluționară. În fapt, ușurința cu care exegeza pare a indexa tema orașului e contrabalansată de dificultățile de a situa epistemologic analizele lui Benjamin (ca și pe cele ale lui Kracauer), care ridică numeroase obiecții față de ceea ce se numea și se făcea ca sociologie în mediul academic. E cunoscut îndeobște faptul că acestui subiect îi consacră Kracauer una din primele sale lucrări, *Soziologie als Wissenschaft [Sociologia ca știință]* (1921)³⁷¹, la fel cum e acum clară poziționarea diferită, critică, a membrilor Institutului de Cercetări Sociale față de main-stream-ul metodologic și metateoretic al disciplinei. Benjamin exprimă o aprobare de principiu a demersului și mizelor lui Kracauer când scrie, referitor la „metoda” pusă în operă în *Salariații*, că ea se deosebește conștient de „sușotelile academice ale sociologiei” ale cărei truisme, oricum, nu fac decât să „netezească până la inofensiv toate canturile și colțurile problemei”. Maniera de a opera a sociologiei de școală i se pare lui Benjamin, la fel ca și lui Kracauer, doi „extra-universitari”, doar încă o manieră de a „dribla” realitatea, puțin diferită în fond de tehnica frazei care înfierează a reportajului.

„Cunoașterea și materialul observației sociologice sunt, așadar, simple precondiții ale acestei maniere de lucru, care merită o tratare precisă datorită originalității sale ca și datorită forței de pătrundere a concluziilor sale. “ (GS III: 226)

Caracterizând metoda lui Kracauer de a prezenta imagini care descriu nu doar inconștientul colectiv, nu numai lumea empirică ci tocmai realitatea socială, Benjamin indică miza interesului ca fiind extra-științifică (mai precis: politică) și confirmă afinitatea electivă între pătrunzătoarele „*Bilderwitz*” a acestuia, în care autorul dezleagă visele politice (Kracauer e descris ca un *politischer Traumdeuter*) (GS III: 227) și metoda sa, frapant similară, de a decanta precipitate logic-imagistice ale orașelor (*Denkbilder der Städte*) pe care le aduce cu sine el însuși din diferitele călătorii³⁷². Evident că și unul, și celălalt au ca punct de plecare al ghiciturii lor o „magie albă, care merge mână în mână cu observarea

³⁷⁰ Joseph D. Lewandowski, „Street culture The dialectic of urbanism in Walter Benjamin’s *Passagen-werk*”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, nr. 3, 1 mai 2005.

³⁷¹ Siegfried Kracauer, *Werke Bd. 1. Soziologie als Wissenschaft. Der Detektiv-Roman. Die Angestellten*, pp. 9-106.

³⁷² Facem aici aluzie la volumul pe care îl pregătește Benjamin, sub titlul de lucru *Denkbilder [Imagini ale gândirii]*, și care conține un număr important de texte dedicate orașului, cum ar fi eseul *Moskau*, alte observații mai mult sau mai puțin frugale despre Neapole, Capri, etc. vezi mai sus discuția despre metodologia benjaminiană a descoperirii „realităților teoretice”, pe care o anunță programatic lui Hoffmannsthal (v. *infra*).

strictă, scrupuloasă și sobră a ceea ce este experiențiat – în vreme ce magia neagră [se înțelege, a teoriei] rămâne mereu închisă în cercul misterelor”. Ceea ce transpare aici cu claritate este, în pofida interpretării altminteri corecte a lui Lewandowski, că o cultură urbană este, parafrazând formularea lui Kracauer: „creată de mase pentru mase, și considerată de marea majoritate a indivizilor ca fiind o cultură”, adică o formă falsă a experienței, singura care poate intra în vizorul analizei sociologice, în vreme ce ea trădează pentru această metodă sui-generis de „dezvrăjire”, potențialul său mesianic-politic genuin. Dialectica urbanismului din *Passagenwerk*, sau din celelalte materiale dedicate de Benjamin chestiunii orașului nu are ca rezultat descrierea manierelor de „ interiorizare a spațiilor urbane ca proces dialectic prin care structurile se încarnează în practici și practicile se folosesc, transformator, de structuri”³⁷³ – căci aceasta este identic cu definirea orașului ca spațiu propriu al „culturii pozitive”³⁷⁴, preluată imediat de aceeași raționalitate structurantă și administrativă pe care pare a o depăși, dar pe care nu poate decât să o pună în noi contexte, hrănindu-i astfel foamea de ordine. – Ordine a dialecticii pe loc a urbanului, pe care, printr-o confuzie, Lewandowski o pune să funcționeze ca generator al culturii maselor prin interiorizare colectivă a statu-quo-ului.

Ideea lui Lewandowski, desigur, generoasă, este aceea de a arăta că, în cazul lui Benjamin, evaluările sociologice dualiste cu privire la mediul urban (indicați fiind Engels și Simmel) cad înaintea înțelegerii dialectice a raporturilor dintre raționalitatea administrativă și supraveghetoare a urbanului și capacitatea de inovare a colectivităților. Atâta doar că resorbția dialectică a acestei situații într-o cultură este mormântul acțiunii politice. Iar Benjamin poate fi învinovățit de orice, numai de asta nu. Este necesară așadar o reconsiderare a dialecticii urbanului în alți termeni la Benjamin, mai precis, introducerea centralității fenomenului mărfii pentru constituirea experienței (încă ne-culturale) a maselor. Nimic mai firesc atunci decât să privim cu simpatie evaluările sumbre ale unor Engels sau Simmel, ele având măcar avantajul că nu lasă nimic viu în mâna „inamicului”.

Jurnal Moscovit (1926-27), Moskau (1927)

Benjamin va publica în revista condusă de Martin Buber, *Die Kreatur*, un articol lung și foarte amănunțit descriind experiența vizitei sale la Moscova, din iarna 1926-27, în care

³⁷³ Joseph D. Lewandowski, „Street culture The dialectic of urbanism in Walter Benjamin’s *Passagen-werk*”, pp. 293-95.

³⁷⁴ Martin Jay, *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, p. 173 sqq.

prelucrează temele dispersate în *Jurnal* (GS. IV.1: 320 sq). Cele douăzeci de capitole ale acestuia sunt destinate, conform intenției programatice a autorului, surprinderii acelor aspecte ale vieții Moscovei pentru care *realitatea factice e deja teorie*. Importanța acestui principiu de construcție, exprimat aici sibilinic, pentru opera ulterioară a lui Benjamin, și, în special, pentru *Passagenwerk*, nu poate fi supraestimată. *Jurnalul moscovit* și textele emergente din acesta câștigă o poziție însemnată în exegeza benjaminiană. Dacă pasajele pariziene sunt alegoria modernității secolului al XIX-lea, *Jurnalul* oferă imaginile cheie a acestei stranii coda a revoluției moderne galvanizate numită bolșevism. Corespondențele dintre aceste motive și cele din convolutele *Proiectului pasajelor* sunt evidente: temele seriilor E (Hausmannizare și baricadele), G (Merceologie (*Ausstellungswesen*), reclame, grandville), H (Colecționarul), I (Interiorul, urma), P (străzile Parisului), T (Iluminatul public) (GS V.1), precum și teme cuprinse parțial în alte astfel de serii se regăsesc în *Jurnalul moscovit*. Un inventar cvasi-complet al „realităților teoretice” cuprinse în *Jurnal* include: „remonte”; tramvaiul moscovit; joaca de-a v-ați ascunselea a satului cu orașul; degradarea interioarelor; copiii și modul în care sunt crescuți și educați; cerșetoria; comerțul stradal; transportul în comun, o mulțime de considerații privind coloritul și lumina specifice orașului cuprins de iarna rusească; sonoritatea și ritmurile specifice, spre deosebire de alte orașe europene; o descriere fragmentară a întregului sistem publicitar, de la firmele magazinelor, trecând prin afișe, gazete de perete și ajungând la elementele ubicue ale cultului lui Lenin; distrugerea vieții private în bolșevism (în așa măsură încât, pentru a-l parafraza pe autor, casă devine strada, biroul) și apariția unei noi caste avute (furtul eroic ce acompaniază eroismul revoluționar); incursiuni cu privire la lichidarea intelectualului liber (primul act al piesei lichidării libertății intelectuale ca atare).

Spiritul de observație al lui Benjamin impresionează la fel de mult ca și capacitatea sa speculativă de pune diagnostice precise pornind de la un minim de informații. „Remonte”, termenul intrat în vocabularul uzual al moscoviților, indică transferul „luptei revoluționare” în domeniul economic; noua mobilizare ce vizează transformarea realității prin progres tehnico-economic, redus, din cauza slabei industrializări și organizări a activităților economice, la continua restructurare administrativă. Această disponibilitate fără limite pentru schimbare afectează toate sferele existenței, aducând oamenii într-o stare de pură pasivitate, dezlipindu-i de tradiționalele puncte de ancorare ale stabilității vieții în spațiul privat. „Remonte”, parola de intrare în bancul de experimente Moscova, înseamnă instalarea unui fost general ca director de teatru, a muta aproape peste noapte un muzeu în

fosta clădire a unui magazin alimentar iar pe acesta din urmă să-l regăsești alături de un fost mare restaurant transformat în clădire de birouri, schimbarea orarelor de funcționare ale instituțiilor, mișcarea browniană a comercianților stradali etc., dar și permanenta migrație a moscoviților dintr-o locuință într-alta, statul claie peste grămadă în interioare ale căror elemente desperecheate sunt mutate mereu și mereu dintr-un loc într-altul. Totul până în punctul în care reperele vieții de zi cu zi și, totodată, și ale opiniei publice sunt reduse la câteva, căpătând astfel caracter imuabil. Dependența față de punctul de vedere oficial și în cele mai neînsemnate chestiuni, cum ar fi judecata de gust, infinitele precauții și nuanțe în poziționarea critică (oricum grevată adesea de mari curențe de educație și informare) îl indispon pe Benjamin, care, altminteri, nu se grăbește să tragă concluzii cu privire la ce ar putea aduce în viitor această structurare a lumii rusești, în care încă mai crede a vedea formarea unei societăți de ne-judecat conform grilei de valori burgheze.³⁷⁵

Dacă, datorită remonte, moscoviții își află locuința în stradă, acest studiu de caz benjaminian vine să confirme, împotriva dialecticii urbanului reconstruite de Lewandowski, că fenomenul opus hausmannizării Parisului, prin care parizienii transformă strada în interior (PW M 3,1, citat de Lewandowski) sunt baricadele, altfel spus: revoluția, iar nu o nouă cultură, un grupaj de practici urbane. Parisul, ca Vezuviu al socialului (PW C 1,6, citat de Lewandowski), nu poate să fie, pur și simplu, o cultură urbană, ci o experiență care, prin baricade, trimite dincolo de ea, la posibilitatea recunoașterii în această structurare a experienței a praxisului revoluționar, pe care îl păstrează ca propriu. Interesant este că Lewandowski regăsește baricadele și locuirea ca motive centrale ale teoretizării benjaminienne a urbanului ca spațiu propriu al experienței moderne, dar decide, împotriva argumentelor pe care le-am înșirat aici, că ceea ce e decisiv e noua formă a vieții sociale în oraș, iar nu „o teorie critică a vieții urbane (adică a experienței ad. ns.)”³⁷⁶. Pentru a face dreptate autorului citat, negarea potențialului de emancipare a maselor urbane de către evenimentele istorice ne conduce către decizia sa de a recupera măcar aceste aspecte, să le numim deja secundare în ordine dialectică, asupra cărora poartă cu multă competență investigația sa.

³⁷⁵ Lorin Ghiman, „Walter Benjamin, «Jurnalul moscovit».”

³⁷⁶ Joseph D. Lewandowski, „Street culture The dialectic of urbanism in Walter Benjamin's Passagen-werk”, p. 305.

5. FIZIOGNOMIA CULTURII POST-AURATICE. SCHIȚA UNEI CRITICI POST-REVOLUȚIONARE A TEORIEI REVOLUȚIEI

Unica filosofie care ar putea să se recomande ca atare față de disperare ar fi încercarea de a considera toate lucrurile așa cum se prezintă ele din punctul de vedere al mântuirii.

(Adorno)

Ce cultură pentru o umanitate nemântuită? Benjamin și Institutul de Cercetări Sociale

În ultimul fragment al continuării adorniene a Dialecticii Luminilor, *Minima moralia*, această dispariție a vocii celui oprimat, care conduce la disperare, capătă forma unei reluări, în nota aceleiași lipse de mijloace, a proiectului de gândire adornian, care comportă atâtea asemănări cu cel al lui Benjamin:

Unica filosofie care ar putea să se recomande ca atare față de disperare ar fi încercarea de a considera toate lucrurile așa cum se prezintă ele din punctul de vedere al mântuirii. Cunoașterea n-are parte de altă lumină decât de aceea pe care mântuirea o împrăstie asupra lumii: orice altceva se epuizează în reconstituire ulterioară și rămâne simplă tehnică. Ar trebui edificate perspective în care lumea să se înfățișeze așa cum este, clintită din locul ei, alienată, cu fisuri și falii adânci, așa cum, la un moment dat, în lumina mesianică, ea se va revela ca atare, săracă și deformată. *A accede, fără arbitrar și violență, doar prin contact cu obiectele, către asemenea perspective constituie singura misiune a gândirii.* (...) (subl. ns.) Fapt însă cu totul imposibil, fiindcă el presupune un punct de vedere distanțat, fie doar și cu o câtime, de cercul magic al existenței, în vreme ce, pentru a deveni credibilă, orice posibilă cunoaștere nu trebuie numai smulsă pur și simplu fiindului, ci, la rândul ei, este marcată de aceeași distorsiune, de aceeași insuficiență, de care existența își dorește să se salveze.³⁷⁷

Adorno formulează în prima parte a fragmentului un credo epistemic care nu se îndepărtează prea mult de cel al *Tezelor*. E vorba de plasarea într-un registru „escatologic” a materialismului istoric benjaminian, adică accederea prin contact cu obiectele (materialism) la un sens al lumii dincolo de ceea ce numim sens acum³⁷⁸. Problema care se

³⁷⁷ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, traducere de Andrei Corbea, Art, București, 2007, p. 279 sq.

³⁷⁸ Mendes-Flohr face trimitere la un interviu acordat de Horkheimer în care momentul accederii la acest adevăr e prezentat în sintagma: „Was wir „Sinn” nennen wird verschwinden” (Ceea ce noi numim „sens” va dispărea) P.R. Mendes-Flohr, „To Brush History Against the Grain”: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 51, nr. 4, 1983, p. 636.

ridică, ca de fiecare dată, pentru ascutitul simț dialectic al lui Adorno, este cea a medierii, câtă vreme această cunoaștere trebuie să fie dezlipită de „cercul magic al existenței”, adică, în alți termeni, nu poate fi nemijlocită, nu i se poate acorda privilegiul de a izvorî din pierduta concordie om-natură, deoarece aceasta ar însemna, nici mai mult nici mai puțin, ignorarea conținutului acestei cunoașteri, anume nedreptatea.

Diferența specifică dintre teologia inversă a lui Adorno și gândirea lui Walter Benjamin însuși constă în faptul că, în vreme ce Adorno se izolează în teorie, adică în ceva ce poartă mai departe numele de „cunoaștere”, Benjamin pare a schița, cu eforturile sale de conturare a unei noi experiențe, câțiva pași în afara acestuia, încercând să genereze nu cunoaștere ca atare, ci elementele mai mult sau mai puțin necesare – rămâne de văzut – ale unei *re-cunoașteri*. Această re-cunoaștere, căreia trebuie desigur să i se găsească corespondentul potrivit în conceptologia benjaminiană a imaginilor dialectice³⁷⁹, depășește falsa dilemă habermasiană a „*bewußtmachende oder rettende Kritik*”³⁸⁰ prin situarea sa în sfera purei imanențe a politicului (a acelei „politici adevărate” pe care Benjamin o anunță deja în anii 20), a praxisului revoluționar al maselor. Efortul benjaminian ne pare orientat tocmai de intenția de a oferi „material didactic” unor regiuni ale conștiinței maselor, a căror trezire o presupunea, în care critica, activitate cognitivă, să se confunde cu acțiunea revoluționară (una din manierele de realizare a acestei „fuziuni” fiind de analizat în interesul benjaminian pentru imitație, ca fundament al comportamentului). Desigur, deși această diferență e cea care subîntinde dialogul dintre cei doi, poziția de principiu a lui Benjamin nu e mai puțin marcată de aporii. Iar reacțiile lui Adorno și ale altor reprezentanți ai Institutului n-au fost blânde, în pofida, sau poate tocmai datorită profunde afinități față de poziția acestuia. Îi sunt reproșate încrederea „oarbă” pe care pare a o investi într-o „cultură” revoluționară a maselor, ca în eseul său despre opera de artă, atitudinea sa „ne-dialectică” în tratarea unor concepte, ba chiar lipsa de curaj.

Benjamin ar avea să-și reproșeze destule, cu siguranță, dată fiind starea teoriei sale a experienței. Dar problema cea mai mare se află în mediul în care sunt discutate ideile sale cele mai îndrăznețe și mai riscante. În calitate de comentatori, putem nota, dar nu putem ignora realitatea care îl readuce pe autorul nostru de la revoluție și barbarie, de la mase și experiența lor, înapoi în auratic, în ceva ce încă mai este cultură. Incapacitatea lui

³⁷⁹ Una din variantele de luat în considerare este suprapunerea acestui concept cu cel al comemorării, *Eingedenken*, cf. *infra*.

³⁸⁰ În textul omonim cuprins în Siegfried Unseld, *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972, pp. 173-224.

Benjamin de a merge până la capăt, radical, cu această idee, eșecul istoric al revoluțiilor vremii sale, mediul intelectual în care își expunea ideile, toate contribuie la această reîntoarcere înspre cultură: cultură a maselor, cultură în slujba schimbării sociale, poate, dar, în sfârșit, totuși cultură. Cel care căuta o „omenire care să supraviețuiască culturii” (I:230) își câștigă supraviețuirea în cultura pe care, în atâtea feluri, a știut să o arate ca devenind dezumanizată.

E momentul să facem la rândul nostru întoarcerea înspre cultură, arătând limitele fatale ale speranței benjaminiene.

Cultura înaltă vs. cultura populară

Douglas Brent McBride realizează o trecere în revistă quasi-completă a temelor și mizelor disputei centrate asupra consecințelor teoretice ale eseului despre opera de artă, pornind de la premisa că cele două versiuni de evaluare a potențialului culturii populare ar fi bântuite de fantasmăle unei tradiții speculative de factură romantică, originabilă la Schiller, ce investește experiența estetică cu potențial emancipator³⁸¹ – pe care, în cele din urmă, reușește, dacă nu să le conjure, cel puțin să le îndepărteze. Această jalonare interpretativă a discuției dintre Adorno și Benjamin datorează ceva lui Marcuse, cu observațiile sale în privința importanței textului schillerian „Über die ästhetische Erziehung des Menschen” din *Eros și civilizație*, care confirmă caracterul politic al artei; totuși, autorul articolului nu se angajează nici în evaluarea pozițiilor lui Adorno și Benjamin comparativ cu cea a lui Marcuse, nici în verificarea unui posibil recurs explicit sau implicit al lui Benjamin la Schiller în locurile cheie din *Kunstwerkessay* în care se afirmă trecerea artei în sfera politicului.

Pasajul decisiv în această reconstrucție a disputei, extras din scrisoarea din 18 martie 1936 trimisă de Adorno lui Benjamin, sună după cum urmează:

(Ambele [arta înaltă și cea joasă] poartă stigmatul capitalismului, ambele conțin elemente ale schimbării (evident că niciodată ceva la jumătatea distanței dintre Schönberg și filmul american); ambele sunt jumătățile rupte ale libertății întregi, care însă nu se poate reconstitui din părțile sale: a o sacrifica pe una alteia ar fi romantism, fie ca romantism burghez al conservării personalității și a vrăjii sale, fie ca romantism anarhic, în oarbă încredere în atotputernicia proletariatului în cursul istoriei – a proletariatului care este însă el însuși produs burghez. (trad. ns.)

³⁸¹ Douglas Brent McBride, „Romantic Phantasms: Benjamin and Adorno on the Subject of Critique”, *Monatshefte*, vol. 90, nr. 4.

În opinia lui McBride, Adorno numește aici cele două spectre ale individului burghez autonom (corelat artei înalte) și cel al proletariatului (corelat artei joase, culturii maselor) ca fiind cele două forme de subiectivitate cărora le corespund două modele contrastante ale operei de artă. Cele două, după cum o arată acesta mai departe, analizând apariția acestora în contextul schillerian amintit, orientează idealul utopic dublu al romantismului: autonomia subiectului și sociabilitatea intersubiectivă, contrapartea pozitivă a criticii reprezentanților școlii de la Frankfurt, care analizează societățile moderne tocmai în lumina alienării subiectului, a lichidării acestuia în determinația sa genuină ca instanță autonormativă, autonomă, respectiv falsa colectivitate. Dacă acceptăm evaluarea lui McBride, că Adorno ar cădea pradă fantasmei individualității autonome prin creditul pe care îl dă artei înalte și că Benjamin ar privilegia cultura maselor tocmai datorită optimismului său mai mult sau mai puțin justificat cu privire la potențialul maselor de a sesiza, cu precădere în film sau în fotografie, contradicțiile și nedreptatea socială – pe care le ia ca punct de plecare pentru acțiunea politică efectivă, originată astfel în ea însăși, ca declarație de autonomie - rezultă o imagine simetrică a aporiei. Răspunsul se poate găsi doar în ceea ce deja Adorno propune, în aceeași scrisoare: o dialectizare a relației dintre arta înaltă și cea populară (în termenii lui McBride, care reamintesc respingerea de către Adorno a oricărei pozitivizări a relației dialectice: „menținerea celor două într-o relație echivalentă de negare mutuală”) care e mediată de elementul, considerat altminteri decisiv de ambii preopinenți, al tehnicii, ca răspuns pentru această formă aparte a dialecticii subiect – obiect, respectiv om – natură.³⁸²

Unul din aspectele care nu trebuie ignorate, este dependența relativă a problematizărilor teoretice a chestiunii maselor din perioada interbelică de un model anterior, care consideră decisivă relația dintre mase și un lider al acestuia, oarecum în forma esențializării „dorinței de tată” a maselor, la care contribuie primele tratări ale problemei maselor, la granița dintre secolul al XIX-lea și al XX-lea (în special Freud, Gustav Le Bon, ș.a.³⁸³). Aici intervine desigur interesul Școlii de la Frankfurt, care capătă formă de investigație sociologică în

³⁸² Douglas Brent McBride, „Romantic Phantasms: Benjamin and Adorno on the Subject of Critique”, *Monatshefte*, vol. 90, nr. 4, p. 468; Cf. și Martin Jay, *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, California University Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1996, pp. 253-281. Avem în vedere reconsiderarea, în cadrul Dialecticii Luminilor, a bazelor marxiste ale doctrinei Școlii de la Frankfurt, care duce la înlocuirea dialecticii luptei de clasă cu cea om – natură

³⁸³ Rolf Grimminger, Weyergraf, *Hansers Sozialgeschichte der Deutschen Literatur: 1918-1933*, vol. 8, Hanser, München-Wien, 1995.

sensul cel mai propriu, de a decela trăsăturile personalității autoritare. Desigur că această chestiune nu diminuează decât parțial investiția emoțională în potențialul maselor, luând în cele din urmă forma unei critici a raționalității moderne occidentale. Cealaltă formă, structurare degradată (conform vocabularului dezamăgirii atât de specific apropiaților Institutului) a maselor este colapsarea registrelor culturii înalte și a celei joase în sistemul industriei culturii, care corespunde “intereselor” capitalului (unde prin “interese” trebuie mereu să citim acea formă de suspiciune atât de aproape de dialectica înțeleasă în accepțiunea ei nietzscheană.)

Legătura cu proiectul luminist a gândirii benjaminienne ține, în confruntarea sa cu poziția kantiană, de reluarea în sens propriu a chestiunii condițiilor necesare pentru eliberarea publicului ca atare de tutori (cu alte cuvinte, de orice formă de hegemonie), unde, de această dată, „publicul” nu permite nici o formă de instanțiere a vreunui subiect metafizic, așadar nici a proletariatului. Această condiție e desigur dificil de păstrat altundeva decât în sfera unui „anarhism”, cum bine remarcă Adorno, câtă vreme ideea libertății trebuie totuși să capete o oarecare consistență, și, la rândul său, publicul trebuie să intervină în configurarea acestei libertăți, iar pentru acțiunea acestuia trebuie indicate trăsături care scapă cu mare dificultate metafizicii: originare a acțiunii (într-o conștiință de un fel sau altul, capabilă așadar de a prelua atributele acesteia), context al acțiunii, etc.

Identificarea „rea” a sferelor separate ale culturii înalte și a celei populare în forma industriei culturii

Faptul ca aceasta (cultura „maselor”) este sistem³⁸⁴, nu poate decât să indice lipsa de autonomie congenitală a acesteia. Inexistența unui exterior al industriei culturii ar indica, nici mai mult nici mai puțin, că, pe lângă faptul că nedreptatea nu este nemijlocit observabilă, ba, din contră, ea e în mod nemijlocit făcută invizibilă prin mecanismele tradiționale, adică, altfel spus, e făcută literalmente una cu pământul (e adusă la nivelul naturii, cea care, cum spune Benjamin, deoarece nu poate vorbi, jelește – de unde rezultă un aspect al raportului la natură încă neinvestigat) – ea nu capătă expresie nici prin intermedierea acestui mediu care e arta, ori, dacă totuși asta se întâmplă, nu mai e nimeni care să poată sesiza astfel vreun potențial de schimbare (potențial numit, la Bloch, *Gluecksdifferenz*³⁸⁵), nu există nici o instanță capabilă să lege, în forma unei conștiințe istorice a nedreptății, observația de acțiune. Sau, dacă există, e vorba de indivizi, de unde

³⁸⁴ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 128.

³⁸⁵ P.R. Mendes-Flohr, „To Brush History Against the Grain”.

privilegierea, de către Adorno, a textului lui Lenin plus aprecierea deosebită acordată imaginii benjaminienne a masificării proletariatului, a dezintegrării sale ca subiect.

Separarea artificială a sferelor culturii înalte și a celei populare

Referitor la interpretarea lui McBride, că, în bună măsură și datorită contribuțiilor lui Adorno și Benjamin, artiștii secolului al douăzecilea au învățat să trăiască după „marea divizare” dintre arta înaltă și cea joasă, se poate reveni cu destule precizări. Interesul nostru se apleacă asupra chestiunii că această mare divizare a fost recunoscută încă în epocă (în perioada interbelică) atât de către reprezentanții culturii înalte, cât și de către mase, iar această observație constituie unul din elementele decisive în restabilirea atitudinilor specifice ale epocii. După cum arată Löwenthal, discuțiile conduc în genere către separarea culturii de masă de artă, cele două fiind puse să joace roluri într-o pereche opozitivă. În al doilea rând evaluările tipice în conflict sunt cea psihologică și cea morală³⁸⁶, ambele inervate de realitatea și imageria asociate progresului tehnic. Ceea ce este însă decisiv aici este aspectul că, la nivel motric-fantastic, această rupere a artei joacă un rol hotărâtor, care poartă asupra unor întrebări interpretabile în contextul organizării sistemului speranței mesianice: dacă intelighenția iudeo-germană respinge cu atâta hotărâre idea unui lider charismatic³⁸⁷, rămâne ca speranța să fie asociată unui alt agent istoric, de data aceasta colectiv, indiferent dacă el va fi numit sau nu proletariat. Aici intervine disperarea și dezamăgirea intelighenției, de a se vedea complet separată de viața acestuia, pe care o invidiază și o disprețuiește deopotrivă. Investiția emoțională în chestiunea maselor ca *agens* politic, așadar ca entitate capabilă să producă schimbarea, fie ea pozitivă sau negativă, e enormă.

Prețul realizării proiectului raționalității subiective devenită instrument de impunere și apoi de preservare a statu quo-ului este, în cele din urmă, renunțarea la sine, autonegarea. Episodul sirenelor Odiseea ne îngăduie să observăm tocmai inadecvarea pe care o presupun dualitățile născute de rațiune³⁸⁸ în contextul relațiilor de producție. Refuzul gratificării în cazul vâslașilor cu urechile astupate pentru a nu auzi marea și singura povestire a tot ceea ce s-a petrecut așa cum s-a petrecut echivalează cu renunțarea (de bună voie) a maselor nu doar la rezistența sa față de dominație, ci chiar cu refuzul de a se

³⁸⁶ Leo Löwenthal, *Schriften 1: Literatur und Massenkultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, p. 13; cf. și Theodor W. Adorno, „Rezumat despre industria culturii”, *Idea arts + society*, nr. 22, traducere de Lorin Ghiman și George State.

³⁸⁷ Adam M. Weisberger, „Marginality and Messianism: German Jews and Socialism, 1871-1918”, *Politics & Society*, vol. 20, nr. 2, 1992.

³⁸⁸ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 46.

menține în sfera recunoașterii adevărului. În vreme ce Odiseu, legat de catarg, exprimă pentru prima oară starea de fapt a culturii, care, lipsită de posibilitatea împlinirii, se desparte pentru totdeauna de realitate, de sfera acțiunii și a adevărului specific acesteia, putând fi menținută doar în forma „promisiunii fericirii”³⁸⁹.

Ce ne facem însă, dacă vâslașii, pot, cumva, să audă cântecul sirenelor? Sau, chiar neauzindu-l, ajung să îl cânte ei înșiși? Nimic nu poate să împiedice cultura să spere și să dispere, în același timp, să invidieze și să disprețuiască vocea mută, cacofonia care, cine știe, ar putea ajunge să fie nu artă, ci adevăr. Nu este vorba aici de o simplă ambivalență interesată a culturii înalte față de ruda ei săracă. Ci de sfârșitul culturii așa cum o cunoaștem datorită pierderii rolului său. Nimic nu este mai puternic, în cultură, și pentru cultură, decât contemplarea imposibilului. Și nimic mai înălțător decât tragismul recăderii în certitudine, în evidența dinainte prevăzută a eșecului.

Un eșec teoretic anunțat, aceasta ar putea fi, într-o primă evaluare, teoria benjaminiană a barbariei (sau a „culturii” maselor). La acesta reacționează în singurul mod demn încă lăsat subiectului modern, Adorno, prins în învălmășeala teoriei și a practicii ei în vremurile „revoluției 68”.

Adorno: *Wer denkt ist nicht wütend* (Cine gândește nu e furios).

Poziția lui Adorno cu privire la existența unei serii de disparități între cultura înaltă și cultura populară, exprimată deja în corespondența sa cu Benjamin, este extrem de fertilă în conducerea complicatului sistem de medieri specific gândirii sale. În punctul său decisiv însă, așadar la capătul acestora, întâlnim o teribilă rezistență, care răspunde unei întrebări care adesea rămâne nespusă: care e locul intelectualului în această lume dezauratizată. Am văzut deja referința la Lenin, atât de apropiată, ironic, de maniera în care cultura înaltă și cea populară vor fi „unite” în ceea ce va deveni realism socialist. Rămâne de discutat aici unul din textele adorniene celebre, „Resignation”, în care acesta ia poziție explicit față de mișcările revoluționare din Germania Federală a anului 1968, la pregătirea cărora contribuise substanțial în calitatea sa de conducător al Institutului de Cercetări Sociale, și ca voce publică de primă importanță, dar la care, în mod caracteristic, refuză să participe.

Cel care gândește, nu este, cu toată critica, furios. Gândirea a sublimat furia. Fiindcă nu trebuie să și-o facă sieși, nu vrea să le-o facă nici altora. Fericirea care se dezvoltă sub privirea gânditorului este fericirea umanității. Tendința de oprimare universală se opune gândirii ca atare.

³⁸⁹ *Ibidem*, pp. 38-41.

[Dar] gândirea este fericire chiar și atunci când determină nedreptatea: prin aceea că o exprimă. Doar astfel ajunge fericirea pe tărâmul nefericirii universale. Cel care nu se lasă copleșit [de nefericirea universală] acela nu s-a resemnat.³⁹⁰

În acest caz, sublimarea furiei prin gândire nu mai cadrează cu imaginea mărturisitorului pentru nedreptate, iar faptul că aceasta ar putea să transpară, să ajungă oarecum la expresie e egal cu zero, câtă vreme e lichidat orice potențial de schimbare. Pentru că ceea ce se cere, cum am arătat, este participarea, lupta, acțiunea. Ceea ce crede Adorno a vedea, încă dinainte de a se întâmpla, fiindcă a fost deja prescris de eșecul teoriei (cade în urma ei), este nu acțiunea, ci „pseudo-acțiunea”, nu eliberarea de dominație și de frică, ci o simplă indigestie a sistemului, care deja a prescris deja un rol spontaneității și nemijlocirii acțiunii colective.

„Do it yourself”, cuvântul de ordine al revoluției, căutând să rescrie totalitatea prin exemplu și să scurtcircuiteze sistemul mijlocirilor moderne ale lumii administrate prin spontaneitatea nemijlocitului trebuie să eșueze, pentru că nu este nimic altceva decât reflectare mimetică a acestei ordini. Aceasta nu s-ar fi putut întâmpla dacă visul benjaminian ar fi putut fi îndeplinit. Motivul eșecului benjaminian este, practicament, motivul eșecului generației 68: „În acest moment nu e vizibilă concret nici o organizare socială superioară.”. Nu este vorba de un eșec teoretic, ci de unul de la nivelul realității. Speranța pusă în cultura maselor, în cultura ne-auratică, în felul în care o face Benjamin, și, alături de el, destui alții, nu se justifică prin nimic. Profeția a fost falsă.

Adorno are tristul privilegiu de a avea, încă o dată, dreptate. Am putea spune, retrospectiv, că proiectul benjaminian era încă romantic, că el, ca și reprezentanții mișcării 68 credeau încă într-o idee. Adorno le împărtășește credința. Doar că, pentru a nu-și pierde speranța, o privește cu neîncredere în momentul în care se manifestă. Într-adevăr: noile media nu au adus cu sine nimic în plus nici maselor, nici societății în ansamblu. Cultura maselor nu poate cu nici un chip să fie numită, din câte am putut vedea și auzi, cultură. Ea nu aparține maselor: ea este industrie, și anume: industrie a conștiințelor. Opacitatea lumii administrate, adică a societății, nu a pierdut nimic din forța ei, dimpotrivă. Începe să pălească, în schimb, speranța, lăsând loc nelimitat acestei religii a disperării care e capitalismul (GS VI:100).

Ce cultură, așadar, pentru o umanitate deznădăjduită?

³⁹⁰ Theodor W. Adorno, *Kultur und Gesellschaft II*, vol. 10.2, Gesammelte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 798-799.

Căutam, cu ambiții și speranțe mai moderate decât Benjamin, elementele unei teorii a revoluției pentru azi. A da seama de posibilitatea acesteia rămâne sarcina fundamentală a gândirii care nu a depus armele. Problema care incumbă aceleași gândiri este aceea de a indica modul de supraviețuire a speranței mesianice în post-istorie. Fizionomia culturii post-auratice înseamnă, atunci, a discerne și a citi trăsăturile speranței pe chipul ei desfigurat.

ÎN LOC DE CONCLUZII

O lucrare de exegeză, căutând adevărul în detalii și conexiuni, e inerent rezistentă rezumării. Pare mai important ce „spune” ea în fiecare și în toate nuanțele, detaliile, nesiguranțele și eșecurile sale. Dacă, însă, exegetul se simte chemat să-și readucă în prezent obiectul, ca pe un combustibil pe care îl așteaptă focul, tot ce-i rămâne de făcut, la sfârșit, e să inventarieze rămășițele carbonizate: să încerce să spună ceea ce nu s-a lăsat spus, ceea ce nu a putut fi spus.

Lucrarea de față pornește de la ideea că reconstrucția, adică: regândirea (așadar: actualizarea) conceptului benjaminian al politicului depinde de înțelegerea constelației ideatice mesianism - politic - experiență, în modul în care aceasta apare, în dispuneri schimbătoare, în opera și viața autorului nostru. Dar efortul exegetic singur nu ar fi putut niciodată să readucă în actualitate elementele gândirii benjaminienne. Era nevoie să se arate că această gândire a gândit, în expresia citată a lui Adorno, corect, devenind astfel recuperabilă și disponibilă în orice moment. Era apoi nevoie să se arate de ce această gândire dă, totuși, greș, și de ce ea rămâne ineficace practic. Apoi: cum se face că recuperările, interpretările și actualizările pot să se înșele, cu bună credință, în atâtea rânduri, în timpul vieții lui Benjamin, și în momente istorice ulterioare? Cum se face că o idee, sau, mai bine, un compus de idei, atitudini, așteptări și acțiuni, deși eșuează în planul realului, poate să reapară ulterior, organizând noi eșecuri, din nou și din nou? Ce poate să mai însemne atunci „a gândi lucrurile în mod corect”?

Răspunsul acestor întrebări nu se poate găsi decât în spațiul istoriei spirituale (*Geistesgeschichte*) – și nici el nu e lipsit de aporii. Aici, problema corectitudinii e înlocuită cu cea a supraviețuirii ideii. Ceea ce a fost gândit în mod corect va supraviețui, își va găsi drumul spre alte generații. În lipsa unor informații certe privind contactul sau influența, cercetătorii disciplinei se refuză, cel mai adesea, acestei evidențe a supraviețuirii, care ar trebui să fie categoria lor de adevăr, ori caută să o recompileze. Derrida crede să scape acestor probleme așezând „mesianicitatea fără mesianism” drept „structură universală și quasi-transcendentală a experienței”³⁹¹ – dar această afirmație e pur și simplu prea generoasă, și ne slujește prea bine ca să fie adevărată. Într-un efort similar, Bensussan³⁹² vorbește de o scurtcircuitare a căilor transiterii prin „reinventare” a ideii, dar ne dorim,

³⁹¹ Jacques Derrida, *Marx & sons*, Presses universitaires de France, 2002.

³⁹² G. Bensussan, *Le temps messianique*.

poate, mai multă responsabilitate și mai multă conștiință istorică. Poate că, aici, în acest spațiu al spiritualității umane (să-i spunem imaginație politică) supraviețuirea e legată de ceea ce dă speranță și credință.

Cu alte cuvinte, nu atât adevărul ideilor, cât forța pathologiilor spirituale pe care le generează în oameni și societăți dau măsura „corectitudinii” gândirii. Politicul este o organizare a rezistenței față de lume. În acest sens, în realitatea imanentă, indepasabilă, politicul nu este decât o profanare *sui generis* a mesianicului³⁹³ care știe că aici nu este vorba de un joc oarecare, ci de unul de a cărui rezultat depinde, de fiecare dată, lumea – Iar acest joc a fost pierdut, până acum, de fiecare dată. De aceea, pentru că profan, mesianismul care dă fiziognomia generației intelectuale iudeo-germane interbelice (și nu doar a lui Walter Benjamin) nu poate să însemne doar speranță, ci aduce cu sine și spectrele dezamăgirii și înfrângerii. Formularea definitorie a acestei generații este (și nu ar putea fi altfel): *speranță fără credință și credință fără speranță*.

Iată, așadar, legătura dintre politic și mesianism: *o intensitate a inimii* (I:203), o boală contagioasă a istoriei, care o silește să-și taie propria cale.

Dar mesianicul trebuie să se regăsească undeva în spațiul experienței, căci nu poate pluti ca un duh peste ape. El este o supratensionare a experienței auratice. Nu poate supraviețui decât atâta timp cât are aceeași formă - de prezență absentă și de absență prezentă - ca și experiența care îl generează, și pe care o amenință. Nu ne mai surprinde, atunci, dificultatea de a confirma succesul său în real prin indicarea unei alte structurări a relației dintre om și lume: el cheamă și arată spre ceva ce-i este inaccesibil. Eșecul lui Benjamin în descrierea noii experiențe, pe care ne-am străduit să-l documentăm cu riscul de-a o face de două ori ilizibilă, se dovedește a fi, astfel, unul așteptat. Această forță mesianică slabă nu poate să câștige de una singură lupta cu religia disperării, ci poate numai să îi opună speranța. Pentru a sparge banca imanenței, speranța are nevoie de un debitor: acesta este, la Benjamin, tehnica.

Tehnica pare să fie instrumentul prin care viitorul e făcut prezent. Această definiție nu e chiar atât de banală: ea menține un minim de legătură cu auraticul, părând a se comporta, pe versantul celei mai concrete și mai materiale realități, ca un dublu al mesianicului. El deschide vaste câmpuri, aparent inaccesibile auratizării, le pune la dispoziția unei noi

³⁹³ Vezi Giorgio Agamben, *Profanări*, traducere de Alex Cistelean, Tact, Cluj-Napoca, 2010, p. 59 sqq.

experiențe și unor noi practici. Dar trebuie să ai frumoasa naivitate a anarhistului (și Benjamin o are) ca să ignori modul în care aceste noi câmpuri sunt cucerite pentru oameni. Benjamin își pune nădejdea, ca un bun urmaș al anarho-socialismului și pasionat cititor al lui Scheerbart, într-o cooperare (*Zusammenspiel*) între această „a doua tehnică” și oameni, care să ducă la schimbarea lumii. Se vede deplasându-se, ca *flaneur*, prin aceste peisaje suprareale, și se crede capabil, precum colecționarul, să-i aducă noii lumi, bucată cu bucată, vechea lume descompusă, cu speranța unei reșezări drepte. Însă experiența, de orice fel ar fi ea, auratică sau altminteri, nu-i ea oare prinsă într-un sistem de dominație – laolaltă cu tehnica? Se poate imagina, într-adevăr, o lume care să supraviețuiască culturii, căci ar fi doar parte a sistemului? Nu trebuie, cu necesitate, ca experiența să se înstăpânească asupra totalității, să se închidă asupra-i, să facă, așadar, cultură? Nu e, oare, ipoteza barbariei realmente o periculoasă cădere în reverii romantice ale unui concordism – ce nu a existat, oricum, niciodată? Asemenea întrebări, și observarea cruzimii cu care sistemul ocupă noile teritorii deschise de tehnică, zdruncină încrederea în ipotezele cele mai îndrăznețe ale autorului nostru. Adorno și Școala critică par să aibă dreptate: o cultură este de neînlăturat: problema e doar că cea pe care o cunoaștem a devenit barbarie. De aceea, chestiunea noii lumi și a chipului ei trebuie întoarsă la cultură: aici pare să fie totuși singurul teritoriu în care lupta are încă o miză. Cultura post-auratică, așa cum am numit-o, nu este căutata nouă stare a lumii: este cultura pusă în fața recunoașterii pericolului de a deveni înșelăciune universală.

Într-un singur punct rezistă ipoteza benjaminiană: în dubletului *Sammlung – Zerstreuung*. Din păcate, după știința noastră, Benjamin nu încearcă nicăieri să îl vadă într-o dinamică dialectică. Pe urmele lui Kracauer, mecanismul dispersiei (distracția maselor) indică un nou mod de constituire a experienței, opus concentrării (percepția subiectivă). Aproape două decenii de la aceste încercări ale lui Benjamin, la mijlocul anilor 50 (când Benjamin era un nume nefamiliar, dacă era unul) colegul său de generație, Günther Anders, le consideră suficient de importante pentru a le discuta, fără referință directă, în primul volum al *Obsolescenței omului*. Distracția, afirmă el, nu-i decât o descompunere a simțurilor și a facultăților orchestrată de cultura consumului. Apariția eremitului de masă nu mai lasă nici un dubiu asupra direcției în care merge distracția. Ceea ce ar fi (fost) necesar era, cum o intuia deja Adorno, indicarea modului în care dispersia trece în acumulare. Dacă nedreptatea, quasi-transcendentalul politicului, se află necesarmente dispersată în lumea (cultura) auratică, masele au capacitatea (mijlocită tehnic) de a o recunoaște ca atare. Însă

nu regăsim la Benjamin prea multe elemente pragmatice ale ceea ce ar trebui să fie „tradiția celor oprimați” (I: 197). Imaginea îngerului istoriei ar trebui să slujească drept cel mai bun imbold.

Există însă, mai aproape de noi, autori care văd ceva de felul acestei perechi, *Sammlung – Zerstreuung*, într-o relație dinamică. Sloterdijk³⁹⁴ vorbește de o cultură politică a descărcării și acumulării mâniei care se suprapune peste întreaga civilizație occidentală. Chiar dacă psihopolitica sa e mai degrabă retrospectivă decât prospectivă, există suficient de multe elemente pentru a putea încerca reconsiderarea politicii mesianice a maselor din această perspectivă – lucru pe care dezvoltarea concretă a lucrării nu ni l-a îngăduit. Dacă ar fi fost totuși locul unei discuții mai aplicate, care să aducă laolaltă expunerea lui Sloterdijk și sistematizările teoretice ale mesianismului benjaminian, cea mai importantă operație ar fi constat în înlocuirea principiului thymotic cu categoria nedreptății, cea care orientează politicul ca atare. (*Thymos*-ul pare a fi mai degrabă o cale de acces către categoria nedreptății – poate doar una dintre ele, un simplu existențial.)

Iată, așadar, în câteva pagini, întinderea lucrării noastre. Ea cuprinde, de fapt, trei teze: una de exegeză, una de istorie spirituală, și una critică. Doar primele două au putut fi conduse mulțumitor în spațiul acestei lucrări. Cea de-a treia, deși prezentă ici și colo în text, rămâne mai degrabă ca spațiu de reflecție care îngăduie derularea celorlalte. Aceste note de final încearcă să o aducă la lumină atât cât se cuvine. Eșecul gândirii, chiar al gândirii corecte, nu trebuie disprețuit, ori dat la o parte cu superioritate. Căci gândirea ajunge să transforme lumea doar tocmai privind în față eșecul iminent, și, poate, inevitabil.

³⁹⁴ Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.

BIBLIOGRAFIE

BIBLIOGRAFIE PRIMARĂ

- BENJAMIN, WALTER, *Gesammelte Schriften*, vol. I: Abhandlungen; II: Aufsätze, Essays, Vorträge; III: Kritiken und Rezensionen; IV: Kleine Prosa, Baudelaire Übertragungen; V: Passagen-werk; VI: Fragmente, Autobiographische Schriften; VII: Nachträge, ediție de Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhauser, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
- BENJAMIN, WALTER, *Gesammelte Briefe*, ediție de Christoph Gödde, Henri Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.
- ADORNO, THEODOR W. & BENJAMIN, WALTER. *Briefwechsel 1928-1940*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994
- ARCHIV, WALTER BENJAMIN, *Walter Benjamins Archive: Bilder, Texte und Zeichen*, Auflage: 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006.
- BENJAMIN, WALTER, *Iluminări*, traducere de Catrinel Pleșu, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2002.
- BENJAMIN, WALTER, *Originea dramei baroce germane*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Lorin Ghiman și George State, Tact, Cluj-Napoca, 2010.
- BENJAMIN, WALTER; DERRIDA, JACQUES, *Despre violență*, traducere de George State și Bogdan Ghiu, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2004.
- BENJAMIN, WALTER, *Jurnalul moscovit. Ediție după manuscrisul autograf și note de Gary Smith. Cu o prefață de Gershom Scholem*, traducere de Alexandru Suter, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2008.
- BENJAMIN, WALTER, *Copilărie berlineză la 1900. Ultima versiune și fragmente din versiunile anterioare. Cu un studiu introductiv de Peter Szondi și o postfață de Theodor W. Adorno*, traducere de Andrei Anastasescu, Humanitas, București, 2010.

BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ

- ADORNO, THEODOR W., „Rezumat despre industria culturii”, *Idea arts + society*, nr. 22, 2005, traducere de Lorin Ghiman și George State.
- ADORNO, THEODOR W., *Kultur und Gesellschaft II*, vol. 10.2, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- ADORNO, THEODOR W., *Minima moralia*, traducere de Andrei Corbea, Art, București, 2007.
- ADORNO, THEODOR W.; HORKHEIMER, MAX, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main, 2006.
- AGAMBEN, GIORGIO, *Enfance et histoire*, Payot, Paris, 2002.
- AGAMBEN, GIORGIO, *État d'exception*, vol. 1, Seuil, 2003.
- AGAMBEN, GIORGIO, *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*, traducere de Alex Cistelean, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2006.
- AGAMBEN, GIORGIO, *Profanări*, traducere de Alex Cistelean, Tact, Cluj-Napoca, 2010.
- AGAMBEN, GIORGIO, *Starea de excepție. Homo sacer II, I*, traducere de Alex Cistelean, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2008.
- ALLEN, RICHARD W., „The Aesthetic Experience of Modernity: Benjamin, Adorno, and Contemporary Film Theory”, *New German Critique*, 1987, pp. 225–240.
- ANDERS, GÜNTHER, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse?*, Editions Allia, 2001.
- ANDERS, GÜNTHER, *Obsolescența omului*, vol. 1 Despre suflet în epoca celei de-a doua revoluții industriale, traducere de Lorin Ghiman, Tact, Cluj-Napoca, 2013.
- ARENDT, HANNAH, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, 1968.
- ARENDT, HANNAH, *Walter Benjamin 1892-1940*, 2, Allia, Paris, 2010.
- BABICH, B., „Ad Jacob Taubes”, *New Nietzsche Studies: Nietzsche and the Jews*, vol. 7, nr. 3-4, 2007, pp. v-x.
- BATHRICK, DAVID, „Reading Walter Benjamin From West to East”, în, vol. 12, 1979, pp. 246–55.
- BEHRENS, ROGER, „Dialektik im Stillstand. Ein materialistischer Orientierungsversuch mit Walter Benjamin in der gegenwärtigen Krise”, http://alt.rogerbehrens.net/07_Behrens.pdf, data accesării 25 august 2013.
- BENJAMIN, ANDREW E., *Walter Benjamin and History*, Continuum, 2005.
- BENSUSSAN, G., *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, Vrin, Paris, 2001.
- BERGO, BETTINA, „Levinas's Weak Messianism in Time and Flesh, or The Insistence of Messiah Ben David”, *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 225-248.
- BERNSTEIN, J. M., „Benjamin's speculative cultural history”, *Theory, culture & society*, vol. 16, nr. 3, 1999, pp. 141–150.
- BERTSCH, CHARLIE, „The Aura and its Simulacral Double: Reconsidering Walter Benjamin's "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction"”, *Critical Sense. A Journal of Political and Cultural Theory*, vol. 4, nr. 4 (Fall), 1996, pp. 10-33.
- BEUKEN, W.; FREYNE, S.; WEILER, T., *Concilium. Revue Internationale de Théologie.*, vol. No. 245: Le messianisme dans l'histoire, Beauchense, Paris, 1993.
- BIELIK-ROBSON, AGATA, „Tarrying with the Apocalypse: The Wary Messianism of Rosenzweig and Levinas”, *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 249-266.

- BIENENSTOCK, MYRIAM, „Der Geschichtsbegriff: Eine theologische Erfindung? - Einleitung”, în *Der Geschichtsbegriff: Eine theologische Erfindung?*, Echter Verlag, Würzburg, 2007.
- BLOCH, ERNST, *Geist der Utopie, Erste Fassung. Faksimile der Erstausgabe*, Werkausgabe Band 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.
- BLUMENBERG, HANS; SCHMITT, CARL, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, 2007.
- BOLZ, NORBERT, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Kriegen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1989.
- BOURETZ, PIERRE, *Martori ai viitorului : filosofie și mesianism*, traducere de Janina Ianoși, Ioana Marina Ciobanu și Țicu Goldstein, Hasefer, București, 2005.
- BOUVIER, P., *Millénarisme, messianisme, fondamentalisme: permanence d'un imaginaire politique*, Editions L'Harmattan, Paris, 2008.
- BRADLEY, ARTHUR; FLETCHER, PAUL, „Introduction: On a Newly Arisen Messianic Tone in Philosophy”, *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 183-189.
- BREDEKAMP, HORST, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”, *Critical Inquiry*, vol. 25, nr. 2, 1999, pp. 247-266.
- BUCK-MORSS, SUSAN, „Benjamin's Passagen-Werk: Redeeming Mass Culture for the Revolution”, *New German Critique*, nr. 29, 1983, pp. 211-240.
- BUCK-MORSS, SUSAN, *Dialektik des Sehens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.
- BULL, MALCOM, *Teoria Apocalipsei și sfârșiturile lumii*, traducere de Alina Cârâc, Meridiane, București, 1999.
- CAYGILL, HOWARD, „Non-messianic Political Theology in Benjamin's «On the Concept of History»”, în Andrew Benjamin (ed.), *Walter Benjamin and History*, Continuum, London and New York, 2005, pp. 215-226.
- CAYGILL, HOWARD, „The Apostate Messiah: Scholem, Taubes and the Occlusions of Sabbatai Zevi”, *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 191-205.
- CERTEAU, MICHEL, DE, *Fabula mistică*, Polirom, Iași, 1996.
- CLARK, TOM, „Walter Benjamin: Franz Kafka's Left Ear”, <http://tomclarkblog.blogspot.ro/2011/04/walter-benjamin-franz-kafkas-left-ear.html>, data accesării 25 februarie 2015.
- CODRIN, TAUT, „De l'état d'exception au problème de la validité juridique”, http://www.academia.edu/2362399/De_letat_dexception_au_probleme_de_la_validite_juridique, data accesării 13 septembrie 2013.
- CODRIN, TAUT, „Théologie politique et sécularisation chez Carl Schmit”, http://www.academia.edu/2362397/Theologie_politique_et_secularisation_chez_Carl_Schmit, data accesării 13 septembrie 2013.
- DAN, JOSEPH, „Scholem's View of Jewish Messianism”, *Modern Judaism*, 1992, pp. 117-128.
- DELEUZE, GILLES, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.
- DEMIROVIĆ, A., *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.
- DEPRUN, JEAN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Vrin, Paris, 1979.
- DERRIDA, JACQUES, *Marx & sons*, Presses universitaires de France, 2002.
- DERRIDA, JACQUES, *Scritura și diferența*, traducere de Bogdan Ghiu, Dumitru Țepeneag și Radu Toma, Univers, 1998.
- DERRIDA, JACQUES, *Spectrele lui Marx*, Polirom, Iasi, 1999.

- DEUBER-MANKOWSKY, ASTRID, „Chrut und Uchrut. Benjamin und die Schweiz”, *Benjamin Blätter*, vol. 2, nr. Walter Benjamin und das Exil, 2006, ediție de Bernd Witte, pp. 74-88.
- DEUBER-MANKOWSKY, ASTRID, „Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung”, 13 august 2013, <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/13075>, data accesării 13 august 2013.
- DUDEK, PETER, „Die Außenseiter: Jugendkulturbewegung / Jugendforschung / Psychoanalyse: Das Beispiel Siegfried Bernfeld”, în *Jugend als Objekt der Wissenschaften*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1990, pp. 323-374, http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-322-97007-7_8, data accesării 22 august 2013.
- DUTTLINGER, CAROLIN, „Imaginary encounters: Walter Benjamin and the aura of photography”, *Poetics Today*, vol. 29, nr. 1, 2008, pp. 79-101.
- DÜTTMANN, ALEXANDER GARCÍA, „Decizie și suveranitate”, *Idea arts + society*, nr. 22, 2005, traducere de Lorin Ghiman.
- DÜTTMANN, ALEXANDER GARCÍA, *Zwischen den Kulturen: Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, 1997.
- DUVAL, RAYMOND, *Temps et vigilance*, Vrin, Paris, 1990.
- EDDON, RALUCA, „Arendt, Scholem, Benjamin Between Revolution and Messianism”, *European Journal of Political Theory*, nr. 5, 2006, pp. 261-279.
- EILAND, HOWARD, „Reception in Distraction”, *boundary 2*, vol. 30, nr. 1, 2003, pp. 51-66.
- EILAND, HOWARD, *Walter Benjamin*, Harvard University Press, 2014.
- ELO, MIKA, „Walter Benjamin on Photography: Towards Elemental Politics”, în *Transformations*, vol. 15, 2007, http://www.transformationsjournal.org/journal/issue_15/article_01.shtml, data accesării 30 septembrie 2014.
- FELMAN, S., „Benjamin's silence”, *Critical Inquiry*, vol. 25, nr. 2, 1999, pp. 201-234.
- FIETKAU, WOLFGANG, „Loss of Experience and Experience of Loss: Remarks on the Problem of the Lost Revolution in the Work of Benjamin and His Fellow Combatants”, *New German Critique*, 1986, pp. 169-178.
- FLONTA, MIRCEA, „Ideea Kantiană a luminării”, în Mircea Flonta, H.-K. Keul (ed.), *Filosofia practică a lui Kant*, Polirom, București, 2000, pp. 243-268.
- FOUCAULT, MICHEL, *Ce este un autor*, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2004.
- FRANK, MANFRED, „CC: Tübinger Vorlesung «Philosophie und Politik».”, corespondență electronică, 09.05.2008.
- FRANK, MANFRED, „Dimensiunile politice ale filosofiei franceze”, *Verso*, nr. 40-41, iulie 2008.
- FROMM, WALDEMAR, „Zur Theorie der Sprachmagie bei Walter Benjamin”, Colocviul "Walter Benjamin. Einige Motive", NEC, București, 04.12.2004.
- GARBER, KLAUS, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, Fink, München, 2005.
- GHIMAN, LORIN, „Walter Benjamin, «Jurnalul moscovit»”, *Vatra*, nr. 8, 2008, pp. 83-85.
- GILES, STEVE; OERGEL, MAIKE, *Counter-cultures in Germany and Central Europe: from Sturm und Drang to Baader-Meinhof*, P. Lang, 2003.
- GILLOCH, G., *Myth and metropolis: Walter Benjamin and the city*, Polity press Cambridge, 1996.
- GOLDISH, MATT, „New approaches to Jewish Messianism”, *AJS Review*, vol. 25, nr. 01, 2001, pp. 71-83.
- GRÄF, RÜDIGER, „Die Mentalisierung des Nirgendwo und die Transformation der Gesellschaft. Der theoretische Utopiediskurs in Deutschland 1900 - 1933“, în

- Wolfgang Hartwig (ed.), *Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit*, R. Oldenbourg Verlag, München, 2003.
- GREBING, HELGA, „Jüdische Intellektuelle und ihre politische Identität in der Weimarer Republik“, *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen*, vol. Heft 34, 2005, pp. 11-23.
- GREENBERG, U.E., „Remembering Walter Benjamin: Benjamin and His Biographers“, *Biography*, vol. 30, nr. 2, 2007, pp. 194–212.
- GREENBERG, U.E., „The politics of the Walter Benjamin industry“, *Theory, culture & society*, vol. 25, nr. 3, 2008.
- GRIMMINGER, ROLF; WEYERGRAF, *Hansers Sozialgeschichte der Deutschen Literatur: 1918-1933*, vol. 8, Hanser, München-Wien, 1995.
- GROPPE, CAROLA, „Rezension von: Dudek, Peter: Fetisch Jugend, Walter Benjamin und Siegfried Bernfeld – Jugendprotest am Vorabend des Ersten Weltkrieges, Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2002“, *EWK*, vol. 2, nr. 4, 8 ianuarie 2003, <http://www.klinkhardt.de/ewk/78151226.html>, data accesării 22 august 2013.
- GROYS, BORIS, *Topologia aurei și alte eseuri*, traducere de Aurel Codoban, George State, Lorin Ghiman, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2007.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Discursul filosofic al modernității: 12 prelegeri*, traducere de Gilbert Lepădatu, Ionel Zamfir și Marius Stan, All, 2000.
- HANSEN, MIRIAM, „Benjamin, Cinema and Experience. “The Blue Flower in the Land of Technology“, *New German Critique*, nr. 40, 1987, pp. 179 – 224.
- HANSEN, MIRIAM, „Decentric Perspectives: Kracauers early writings on film and mass culture“, *New German Critique*, nr. 54, Special Issue on Siegfried Kracauer, pp. 47-76.
- HANSEN, MIRIAM, „Room-for-Play: Benjamin’s Gamble with Cinema“, *October*, nr. 109, 2004, pp. 3-45.
- HANSEN, BEATRICE, „Portrait of Melancholy (Benjamin, Warburg, Panofsky)“, *MLN*, vol. 114, nr. 5, 1999, pp. 991-1013.
- HANSEN, BEATRICE, *Walter Benjamin’s Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, vol. 15, Univ of California Pr, 2000.
- HAUG, WOLFGANG FRITZ, „Dialectics“, *Historical Materialism*, vol. 13, nr. 1, 2005, pp. 241–266.
- HAVERKAMP, ANSELM, „Notes on the “Dialectical Image” (How Deconstructive Is It?)“, *diacritics*, nr. 22, pp. 70-80.
- HECKEN, THOMAS, *Theorien der Popkultur. Dreißig Positionen von Schiller bis zu den Cultural Studies*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2007.
- HILDEBRAND, KLAUS, *Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München.
- HOBBSBAWM, ERIC J., *Sozialrebelln*, Luchterhand, Neuwied, 1971.
- HONNERTH, AXEL, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.
- HONNERTH, AXEL, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, vol. 1491, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.
- HONNERTH, AXEL, *Verdinglichung: eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, <http://philpapers.org/rec/HONVEA>, data accesării 13 septembrie 2014.
- HORKHEIMER, MAX, *Traditionelle und kritische Theorie*, vol. 6015, Fischer-Bücherei, 1970..
- HULL, GORDON, „“Reduced to a Zero-Point”: Benjamin’s Critique of Kantian Historical Experience“, *The Philosophical Forum*, vol. 31, 2000, pp. 163–186.

- IDEL, MOSHE, *Evreii lui Saturn. Despre sabbatul vrăjitoarelor și șabatianism*, traducere de Cornelia Radu, Polirom, Iași, 2013.
- IDEL, MOSHE, *Fiul lui Dumnezeu și mistică evreiască*, Polirom, Iași, 2010.
- ILLOUZ, EVA, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, vol. 49, Frankfurter Adorno-Vorlesungen, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.
- IYER, LARS, „Impersonal Speech: Blanchot, Virno, Messianism”, *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 281-296.
- JACOBSON, ERIC, „Locating the Messianic: In Search of Causation and Benjamin’s Last Message”, *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 207-223.
- JACOBSON, ERIC, „Question: Benjamin and Scholem on Kafka”, corespondență electronică, 09.01.2014.
- JACOBSON, ERIC, *Metaphysics of the profane. The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York, 2003.
- JAY, MARTIN, „Walter Benjamin, remembrance, and the first world war”, *Benjamin Studies*, vol. 1, nr. 1, 2002, pp. 185-208.
- JAY, MARTIN, *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, California University Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1996.
- JAY, MARTIN; SMITH, GARRY, „A Talk with Mona Jean Benjamin, Kim Yvon Benjamin and Michael Benjamin”, *Benjamin Studien/Studies*, vol. 1, nr. 1, 2002, pp. 111-125.
- JENNINGS, MICHAEL WILLIAM, „On the Banks of a New Lethe: Commodification and Experience in Benjamin’s Baudelaire Book”, *boundary 2*, vol. 30, nr. 1, 2003, pp. 89-104.
- KAMBARTEL, F.; HOLZHEY, H., „Erfahrung”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2.
- KAMBAS, CHRYSSOULA, „Wider den’Geist der Zeit’. Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins”, *Jacob Taubes (Hrg.). Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. München Paderborn Wien Zürich, Ferdinand Schöningh und Wilhelm Finck Verlag*, 1983.
- KAMBAS, CHRYSSOULA, *Walter Benjamin im Exil: zum Verhältnis von Literaturpolitik und Ästhetik*, vol. 11, Walter de Gruyter, 1983.
- KAMBAS, CHRYSSOULA; LOEFFLER, PAUL; DANIEL, JAMIE OWEN, „Politische Aktualität: Walter Benjamin’s Concept of History and the Failure of the French Popular Front”, *New German Critique*, 1986, pp. 87-98.
- KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft*, ediție de Benno Erdmann, 6. revidierte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin & Leipzig, 1923.
- KANT, IMMANUEL, *Werkausgabe in 12 Bänden*, vol. XI-XII, ediție de Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.
- KAPLAN, LEONARD V.; KOSHAR, RUDY, *The Weimar Moment: Liberalism, Political Theology, and Law*, Lexington Books, 2012.
- KAUFMAN, ROBERT, „Aura, Still”, *October*, vol. -, 1 ianuarie 2002, pp. 45-80.
- KAUFMANN, DAVID, „Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology”, *New German Critique*, nr. 83, 2001, p. 151.
- KAUFMANN, ROBERT, „Lyric’s Constellation, Poetry’s Radical Privilege”, *Modernist Culture*, nr. 1 (2), 2010, pp. 209-234.
- KHATIB, SAMI R., „Teleologie ohne Endzweck”: *Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, Tectum, 2013, [https://www.academia.edu/4933330/Teleologie_ohne_Endzweck. Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen](https://www.academia.edu/4933330/Teleologie_ohne_Endzweck. Walter_Benjamins_Ent-stellung_des_Messianischen), data accesării 2 septembrie 2014.

- KLOSSOWSKI, PIERRE, *Ecrits d'un monomane: essais, 1933-1939*, Editions Gallimard, Paris, 2001.
- KOHLENBACH, MARGARETE, „Walter Benjamin, Gustav Wyneken and the Jugendkulturbewegung”, *Counter-Cultures in Germany and Central Europe: From Sturm Und Drang to Baader-Meinhof*, 2003, <http://core.kmi.open.ac.uk/display/2719294>, data accesării 22 august 2013.
- KRACAUER, SIEGFRIED, *Das Ornament der Masse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.
- KRACAUER, SIEGFRIED, *Werke Bd. 1. Soziologie als Wissenschaft. Der Detektiv-Roman. Die Angestellten*, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.
- KRAUS, KARL, *Die Fackel. Austrian Academy Corpus*, AAC Digital Edition Nr.1, 1899, <http://corpus1.aac.ac.at/fackel/>.
- LAMBRIANOU, N., „A Philosophy and Theology of Hyperinflation:” Walter Benjamin, Weimar and the New Thinking”, *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 5, nr. 2, 2004, p. 78.
- LANDAUER, GUSTAV, *Die Revolution*, Rütten & Loening, 1919.
- LANTERNARI, V., „Messianism: Its Historical Origin and Morphology”, *History of Religions*, vol. 2, nr. 1, 1962, pp. 52–72.
- LARGE, WILLIAM, „The Messianic Idea, the Time of Capital and the Everyday”, *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 267-279.
- LAVELLE, PATRICIA, *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, Éditions du Cerf, Paris, 2008.
- LESLIE, ESTHER, „Revolutionary Potential and Walter Benjamin: A Postwar Reception History”, în J. Bidet, S. Kouvelakis (ed.), *Critical companion to contemporary Marxism*, vol. 16, Brill Academic Pub, Leiden, 2008, pp. 549-566.
- LEWANDOWSKI, JOSEPH D., „Street culture The dialectic of urbanism in Walter Benjamin's Passagen-werk”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, nr. 3, 1 mai 2005, pp. 293-308.
- LIEBES, YEHUDA, *Studies in Jewish Myth and Messianism*, SUNY Press, 1993, http://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=Kbofvp3oPIsC&oi=fnd&pg=PP1&dq=Liebess+Studies+in+Jewish+Myth+and+Jewish+Messianism+SUNY&ots=QwI83W-WV0&sig=-D8j8DEjZx9a6eviBHjIY_dJoc, data accesării 16 septembrie 2014.
- LINDNER, BURKHARDT, „Habitationsakte Benjamin. Über ein akademisches Trauerspiel und über ein Vorkapitel der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno) in Histoire scientifique de la Philosophie.”, *Lili. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik Gottingen*, vol. 14, nr. 53-54, 1984, pp. 147-165.
- LINDROOS, KIA, „Benjamin's Moment”, *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, vol. 10, 2007, p. 115.
- LINDROOS, KIA, „Scattering community”, *Philosophy & social criticism*, vol. 27, nr. 6, 2001, p. 19.
- LINSE, ULRICH, „Die Jugendkulturbewegung”, *Vondung, K.(Hg.): Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Göttingen, 1976, pp. 119–138.
- LINSE, ULRICH, *Barfüßige Propheten: Erlöser der zwanziger Jahre*, Siedler Verlag, Berlin, 1983.
- LÖWENTHAL, LEO, *Schriften 1: Literatur und Massenkultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- LÖWY, MICHAEL, „Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)”, *New German Critique*, nr. 20, 1980, traducere de Renee B. Larrier, p. 105 sqq.

- LÖWY, MICHAEL, „L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929: Contribution à une sociologie de l'intelligentsia révolutionnaire”.
- LÖWY, MICHEL, „Messianism in the Early Work of Gershom Scholem”, *New German Critique*, nr. 83, 2001, pp. 177–191..
- LUHR, GERET, *Was noch begraben lag*, Bostelmann & Siebenhaar, 2000.
- LYOTARD, JEAN-FRANCOIS, *Condiia postmodernă*, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2003.
- MAESENNEER, YVES DE, „Horror Angelorum: Terroristic Structures in the Eyes of Walter Benjamin, Hans Urs Von Balthasar's Rilke and Slavoj Žižek”, *Modern Theology*, vol. 19, nr. 4, 2003, pp. 511–527.
- MALI, JOSEPH, „The Reconciliation of Myth: Benjamin's Homage to Bachofen”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, nr. 1, 1999, pp. 165-187.
- MANEMANN, JÜRGEN, *Befristete Zeit*, Jahrbuch Politische Theologie, 3, LIT Verlag, Münster, 1999.
- MANNHEIM, KARL, *Ideologie und Utopie. 4.Auflage*, G. Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main, 1965.
- MARCHART, OLIVER, „Time for a New Beginning. Arendt, Benjamin, and the Messianic Conception of Political Temporality”, *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, vol. 10, nr. 1, 2006, pp. 134–147.
- MARCHART, OLIVER, *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
- MARCUS, J., „Modern and ancient Jewish apocalypticism”, *The Journal of religion*, vol. 76, nr. 1, 1996, pp. 1–27.
- MARCUS, J., „Modern and ancient Jewish apocalypticism”, *The Journal of religion*, vol. 76, nr. 1, 1996, pp. 1–27.
- MARKNER, REINHARD, „Walter Benjamin nach der Moderne. Etwas zur Frage seiner Aktualität angesichts der Rezeption seit 1983”, *Schattenlinien (Berlin)*, nr. 8-9, 1994, pp. 37-47.
- MATTENKLOTT, GERT, „«Walter Benjamins Kritik ästhetischer Erfahrung».”, Colocviul "Walter Benjamin. Einige Motive", NEC, București, 04.12.2004.
- MCBRIDE, DOUGLAS BRENT, „Romantic Phantasms: Benjamin and Adorno on the Subject of Critique”, *Monatshefte*, vol. 90, nr. 4.
- MEJA, VOLKER; STEHR, NICO, *Der Streit um die Wissenssoziologie*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982.
- MENDES-FLOHR, P.R., „“To Brush History Against the Grain”: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 51, nr. 4, 1983, p. 631.
- MENDES-FLOHR, PAUL, „«The Stronger and the Better Jews»: Jewish Theological Responses to Political Messianism in the Weimar Republic”, *Studies in Contemporary Jewry*, vol. 7, 1991, pp. 159–85.
- MILLER, TYRUS, „From city-dreams to the dreaming collective Walter Benjamin's political dream interpretation”, *Philosophy & social criticism*, vol. 22, nr. 6, 1996, pp. 87–111.
- MISSAC, PIERRE, *Walter Benjamins Passage*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
- MOSÈS, STÉPHANE, *L'ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, vol. 481, Editions Gallimard, Paris, 2006.
- MÜNSTER, ARNO, *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire: réflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme, „mélancolique”*, Kimé, 1996.
- NEGRI, A.; OTHERS, „The Eclipse of Eschatology: Conversing with Taubes's Messianism and the Common Body”, *Political Theology*, vol. 11, nr. 1, 2009, pp. 35–41.

- NIERAAD, JÜRGEN, „Walter Benjamins Glück im Untergang: Zum Verhältnis von Messianischem und Profanem”, *German Quarterly*, 1990, pp. 222–232.
- NILSSON, CHRISTIAN, „Messianicity without Messianism?”, Sodertorn University College, 2005, <http://thinklink.philosophy.se/#post3>, data accesării 1 iulie 2011.
- NN, „Benjamin. Marxistischer Rabbi”, *Spiegel*, nr. 16, 15 aprilie 1968, p. 154.
- O’CONNOR, PATRICK, „Redemptive Remnants: Agamben’s Human Messianism”, *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 335-352.
- PALONEN, KARI, *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, LIT Verlag Münster, 2007.
- PAŠKEVICA, BEATA, *In der Stadt der Parolen: Asja Lacis, Walter Benjamin und Bertolt Brecht*, Klartext, 2006.
- PATAPIEVICI, HORIA-ROMAN, *Omul recent*, Humanitas, Bucuresti, 2001.
- PENSKY, MAX, „Method and time: Benjamin’s dialectical images”, *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, 2004, pp. 177–98.
- PUENTE, GONZALO, *Messianisme et ideologi*, Vrin, Paris, 1983.
- PUPPE, HEINZ W., „Walter Benjamin on Photography”, în *Colloquia Germanica*, JSTOR, 1979, pp. 273–291, <http://www.jstor.org/stable/23982301>, data accesării 4 martie 2015.
- QUADFASSEL, LARS, „Adornos Leninismus. Kritische Theorie und Avantgarde”, *Jungle World*, nr. , 23.05 2013, <http://jungle-world.com/artikel/2013/21/47771.html>, data accesării 27 august 2013.
- RABINBACH, A., „Between enlightenment and apocalypse: Benjamin, Bloch and modern German Jewish messianism”, *New German Critique*, nr. 34, 1985, pp. 78–124.
- RAPAPORT, HERMAN, „Spectres of Benjamin”, *Textual Practice*, vol. 19, nr. 4, 2005, pp. 415–443.
- RAULET, GÉRARD, *Utopie-marxisme selon Bloch. Un systeme de l’inconstructible. Homages à Ernst Bloch pour son 90e anniversaire*, Payot, Paris.
- RENAUD, BENJAMIN, „L’aura et la trace: de Walter Benjamin à Jacques Derrida”, <http://www.tache-aveugle.net/>, 15 iunie 2010, <http://www.tache-aveugle.net/spip.php?article285>.
- REYNOLDS, R.M., „Moving targets: Political theatre in a post-political age”, 2006.
- ROBBINS, JEFFREY W., „Left Behind: The Messianic without Sovereignty”, *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 323-333.
- ROCHLITZ, RAINER, *Le désenchantement de l’art: la philosophie de Walter Benjamin*, Gallimard, 1992.
- ROSENTHAL, GS, „Messianism Reconsidered”, *Judaism*, vol. 40, nr. 160, 1991, pp. 552–568.
- ROSENZWEIG, FRANZ, *Stern der Erlösung*, Kaufmann, 1921, ediție electronică: Frankfurt am Main: Univ.-Bibliothek, 2009, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:30-181590002003>.
- SANTOS, MYRIAN SEPULVEDA, „Memory and Narrative in Social Theory: The contributions of Jacques Derrida and Walter Benjamin”, *Time & Society*, vol. 10, nr. 2-3, 2001, pp. 163 -189.
- SCHEERBART, PAUL, *Lesabéndio. Ein Asteroidenroman*, SWAN Buch-Vertrieb, Kehl, 1994.
- SCHMIDT, JAMES, „Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno’s« Dialectic of Enlightenment»”, *Social research*, 1998, pp. 807–838.
- SCHMITT, CARL, *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, 1995.

- SCHOLEM, GERSHOM, „Jewish messianism and the idea of progress. Exile and redemption in the cabbala”, *Commentary*, aprilie 1958, pp. 298-305.
- SCHOLEM, GERSHOM, „My Friend Walter Benjamin”, *Commentary*, nr. 72:6, 1981, pp. 58-69.
- SCHOLEM, GERSHOM, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum”, în, vol. *Judaica I*, Judaica, Suhrkamp, 1959, pp. 7-74.
- SCHOLEM, GERSHOM, *Erlösung durch Sünde*, Judaica V, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.
- SCHOLEM, GERSHOM, *Judaica*, IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.
- SCHOLEM, GERSHOM, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderrinerungen. Erweiterte Fassung*, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main, 1994.
- SCHWARZSCHILD, STEVEN, „On Jewish Eschatology”, în *Der Geschichtsbegriff: Eine theologische Erfindung?*, Religion in der Moderne 17, Echter Verlag, Würzburg, 2007, pp. 13-41.
- SEITSCHKE, H.O., *Politischer Messianismus: Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluss an Jacob Leib Talmon*, vol. 26, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2005.
- SHERATT, YVONNE, „Adorno’s aesthetic concept of aura”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 33, nr. 2, 1 martie 2007, pp. 155-177.
- SLOTEDIJK, PETER, *Eurotaoism: contribuții la o critică a cineticii politice*, traducere de Alexandru Suter, Idea Design & Print, 2004.
- SLOTEDIJK, PETER, *Reguli pentru parcul uman*, București: Ed. Humanitas, București, 2003.
- SLOTEDIJK, PETER, *Zorn und Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.
- SOREL, G., *Reflecții asupra violenței*, Zeitgeist, Humanitas, București, 2012.
- SOREL, G., *Réflexions sur la violence*, Librairie de „Pages libres”, 1908.
- STAHL, TITUS, „Georg Lukacs”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/lukacs/>, data accesării 23 septembrie 2014.
- STEINER, UWE, „The True Politician: Walter Benjamin’s Concept of the Political”, *New German Critique*, nr. 83 Special Issue on Walter Benjamin, spring-summer 2001, pp. 43-88.
- STEINER, UWE, *Walter Benjamin*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, 2004.
- TALMON, JACOB LEIB, *Political Messianism: the romantic phase*, Praeger, 1961.
- TAUBES, J., „Scholem’s theses on Messianism reconsidered”, *Social Science Information*, vol. 21, 1 iulie 1982, pp. 665-675.
- TAUBES, J., *Der Preis des Messianismus: Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, ediție de E. Stimilli, Königshausen & Neumann, 2006.
- TAUBES, JACOB, *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, ediție de Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich, Christoph Schulte, Fink, München, 1993.
- TAUBES, JACOB, *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft: gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, 2, Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- THIEM, A.K., „Fate, guilt, and messianic interruptions: Ethics of theological critique in Hermann Cohen and Walter Benjamin”.
- TIEDEMANN, ROLF, „Zur ‘Beschlagnahme’ Walter Benjamins oder Wie man mit der Philologie Schlitten fährt”, *Das Argument*, vol. 46, 1968, pp. 74-93.

- TIEDEMANN, ROLF, *Etudes sur la philosophie de Walter Benjamin avec une preface de Theodor Adorno.*, traducere de Rainer Rochlitz, Actes Sud, Arles, 1987.
- TILICH, PAUL, *Berliner Vorlesungen: (1919-1920)*, Walter de Gruyter, 2001.
- TILICH, PAUL, *Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker*, Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik Berlin, Gebruder Weiss Verlag, Berlin, 1851.
- TOFAN, IOAN ALEXANDRU, *City Lights. Despre experiență la Walter Benjamin*, Humanitas, București, 2014.
- TÜRCKE, CHRISTOPH, *Erregte Gesellschaft: Philosophie der Sensation*, C.H.Beck, 2002.
- UNSELD, SIEGFRIED, „Zur Kritik an den Editionen Walter Benjamins”, *Frankfurter Rundschau*, 24 ianuarie 1968, p. 8.
- UNSELD, SIEGFRIED, *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972.
- VAN REIJEN, W.; VAN DOORN, H.H., *Aufenthalte und Passagen: Leben und Werk Walter Benjamins: eine Chronik*, Suhrkamp, 2001.
- VOEGELIN, ERIC, *Die politische Religionen*, Periaogoe, Fink, München, 2007.
- WARE, OWEN, „Dialectic of the Past/Disjuncture of the Future: Derrida and Benjamin on the Concept of Messianism”, *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 5, nr. 2, 2004, p. 99.
- WAXMAN, C.I., „Messianism, Zionism, and the State of Israel”, *Modern Judaism*, vol. 7, nr. 2, 1987, pp. 175–192.
- WEBER, SAMUEL, „Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”, *diacritics*, vol. 22, nr. 3/4, 1992, pp. 5–18.
- WEIDNER, DANIEL, „“Nichts der Offenbarung, “inverse” und “Unanständige Theologie”. Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben”, în M. Engel, R. Robertson (ed.), *Kafka und die Religion der Moderne / Kafka: Religion and Modernity*, Oxford Kafka Studies 3, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014, pp. 155-176, [29.08.2014](#).
- WEINGRAD, MICHAEL, „Benjamin or Bataille. Transgression, Redemption, and the Origins of Postmodern Thought”.
- WEINGRAD, MICHAEL, „Parisian Messianism: Catholicism, Decadence, and the Transgressions of Georges Bataille”, *History & Memory*, vol. 13, nr. Number 2, fall/winter 2001, pp. 113-133.
- WEINGRAD, MICHAEL, „The College of Sociology and the Institute for Social Research”, *New German Critique*, nr. 40, 2001, pp. 120-161.
- WEISBERGER, ADAM M., „Marginality and Messianism: German Jews and Socialism, 1871-1918”, *Politics & Society*, vol. 20, nr. 2, 1992, pp. 225–256.
- WIGGERSHAUS, ROLF, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997.
- WINKLER, WILLI, „4,875% für Walter Benjamin”, *Spiegel*, nr. 41, 1989, pp. 257-262.
- WITTE, BERND, *Benjamin und das Exil*, vol. 2, Benjamin-Blätter, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006.
- WITTE, BERND, *Walter Benjamin: An Intellectual Biography*, Wayne State University Press, 1997.
- WITTE, BERND; WINNETT, SUSAN B., „Paris–Berlin–Paris: Personal, Literary, and Social Experience in Walter Benjamin’s Late Works”, *New German Critique*, 1986, pp. 49–60.
- WIZISLA, ERDMUT, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship*, Yale University Press, 2009.

- WOHLFARTH, IRVING, „Critique of Violence: The Deposing of the Law Walter Benjamin and the Red Army Faction, Part 2”, *Radical Philosophy. A Journal of Socialist and Feminist Philosophy*, nr. 153, februarie 2009, pp. 13-26.
- WOHLFARTH, IRVING, „»Männer aus der Fremde«: Walter Benjamin and the »German-Jewish Parnassus«”, *New German Critique*, nr. 70, 1997, pp. 3-85.
- WOLIN, RICHARD, „Reflections on Jewish secular messianism”, în *Studies in Contemporary Jewry*, vol. VII, Oxford University Press, New York / Oxford, 1991, pp. 186-197.
- ZEHETNER, CORNELIUS, *Hugo Ball: Portrait einer Philosophie*, Turia+ Kant, 2000.



ISBN: 978-606-37-0695-0